

Centrul Naţional de Cultură a Romilor
ROMANO KHER

RROMANIPEN

FUNDAMENTE ALE CULTURII RROMANI

DR. DELIA GRIGORE

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE

Dr. Radu Octavian Maier
Cercetător Ştiinţific Principal I
Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu”
Academia Română

Cartea *„Rromanipen – Fundamente ale culturii rromani”* reprezintă o premieră în cercetarea etnologică din România ultimilor cincizeci de ani, fiind prima sinteză asupra culturii tradiţionale rrome realizată cu ajutorul unui complex de norme metodologice ale antropologiei culturale, de către o cercetătoare din interiorul comunităţii rromilor.

Este remarcabil modul în care o cercetătoare rromă reuşeşte să ofere o paletă informativă bogată, din arii de respiraţie largă, precum cultura materială şi identitatea spirituală, îmbinând strălucit cunoaşterea din interior a fenomenelor cu un fond teoretic solid şi bine structurat din punct de vedere ştiinţific.

Lucrarea impresionează în mod deosebit prin efortul de a susţine o prezentare comprehensivă a familiei tradiţionale a rromilor: sunt dezvoltate domeniile fundamentale ale cercetării, de la dinamica relaţiilor de rudenie până la structura ocupaţională a familiei rrome şi modelul de spiritualitate al acesteia, cuprinzând obiceiurile de familie, dreptul cutumiar şi sărbătorile de peste an, toate trei sub semnul esenţialităţii limbajului tabuistic legat de opoziţia pur - impur, cheie de boltă a culturii tradiţionale a rromilor.

Primul subcapitol al introducerii, după cum îl defineşte şi titlul, propune o serie de „tipologii şi structuri conceptuale ale dinamicii înrudirii”, printr-o trecere în revistă a celor mai importante opinii ştiinţifice referitoare la definirea şi funcţiile familiei, la interacţiunea masculin-feminin, la rolurile parentale şi la structurile de rudenie, toate acestea puse în legătură cu perspectiva modelului cultural rrom.

Este definit un concept fundamental al studiului familiei tradiţionale a rromilor, şi anume acela de *neam* sau *viţă* ca grup definitoriu pentru rudenia socială, subgrup ocupaţional şi de identitate cutumiară, în care nu este implicată rudenia de sânge şi în cadrul căruia nu numai că nu se manifestă interdicţia incestului, dar chiar se recomandă relaţiile maritale, grup care îndeplineşte o serie de funcţii

pe care funcţia biologică nu le poate îndeplini: autoritate politică, structură ocupaţională comună, status economic compatibil, dialect comun, element de reprezentare, autoritate în planul justiţiei tradiţionale.

Se prezintă totodată motivaţia alegerii subiectului fundamental al cărţii: „studiul familiei şi al relaţiilor de rudenie reprezintă pentru antropologie ceea ce înseamnă logica pentru filozofie (...); este disciplina de bază a materiei, cu atât mai mult în cadrul analizei unei culturi tradiţionale ca aceea a rromilor, al cărei model identitar conferă structurii familiale, ca fenomen social şi fapt cultural totodată, conotaţii apropiate de religiozitate"[1].

Cel de-al doilea subcapitol al introducerii se referă la dinamica relaţiilor de rudenie în familia tradiţională rromă, analizând în detaliu relaţionarea dintre familie şi comunitate, în varii circumstanţe cutumiare, precum şi status-ul fiecărui membru al familiei (soţ, soţie, mamă, tată, frate, soră, bunici, socru, soacră, cuscri, naşi), manifestat prin rolurile îndeplinite de acesta în spaţiul intrafamilial.

O relaţie de rudenie privilegiată în familia tradiţională a rromilor este *avunculatul* (relaţia unchi matern – nepot, fiul surorii), care dezvoltă un pattern comportamental special, derivat din acela de mamă – copil: în absenţa tatălui sau după moartea acestuia, unchiul matern – „*o guglo kako*" (unchiul dulce) preia rolul patern, dar cu atributele unei mame masculine, în sensul atribuţiei educaţionale, atributele de reprezentare rămânând însă ale tatălui, chiar şi *in absentia*.

Se pune accent deosebit pe analiza modelul tradiţional de *căsătorie rromă*: *hipergamă* - soţia accede, prin căsătorie, la un statut social-economic superior, cultural *endogamă* - în interiorul viţei de rromi sau subgrupului ocupaţional şi de identitate cutumiară, dar *exogamă* din punctul de vedere al înrudirii de sânge şi afine - interdicţia incestului între rudele de sânge, până la a şaptea generaţie şi între rudele afine, de pildă naşi, până la a patra generaţie.

Cel de-al doilea capitol al lucrării, *„Ocupaţiile tradiţionale ale familiei rrome. Cultura materială – meşteşug şi reprezentare identitară"*, desfăşoară o amplă analiză a culturii materiale a rromilor, a ocupaţiilor tradiţionale ale acestora (prelucrarea metalelor – fier, aramă, metale preţioase, prelucrarea lemnului, prelucrarea osului şi a cornului, prelucrarea pieilor de animale, prelucrarea părului de animale, cărămidăritul, geambăşia, muzica, practica magică etc.), aflate la confluenţa dintre utilitar şi artă, dintre meşteşug şi reprezentare identitară. Cu o minuţiozitate demnă de arta bijuteriei, de altfel una dintre meseriile tradiţionale descrise, autoarea prezintă, pe lângă tehnicile, instrumentarul

---

[1] Robin Fox, Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective, London: Penguin, 1967, p. 10.

şi obiectele realizate, scurta istorie a meseriilor rrome, perspectiva sincronică armonizându-se perfect cu aceea diacronică.

Cel de-al treilea capitol al lucrării, *„Identitatea spirituală a familiei rrome. Structuri, modele şi limbaje cutumiare"*, cel mai consistent al cărţii, atât din punctul de vedere al întinderii sale, cât şi din perspectiva conţinutului său marcat de excepţionale eforturi către o viziune comprehensivă, este dedicat modelului identitar rrom, structurilor şi limbajelor cutumiare prezente în obiceiurile din ciclul familial, în justiţia tradiţională rromă, în obiceiurile calendaristice şi în relaţionarea cu supranaturalul.

Îmbinând descrierea etnografică detaliată cu interpretarea etnologică, autoarea prezintă, pe rând, cutumele premaritale şi nupţiale, tabuistica şi recomandările cutumiare legate de opoziţia pur – impur, obiceiurile referitoare la naştere, botez, copil şi modelul educaţional tradiţional, formele de control şi sancţiune socială intracomunitară, reprezentările sacrului şi limbajele magico-ritualice în relaţie cu supranaturalul. Metodologia de abordare a acestor teme urmăreşte definirea etnotipului rromano prin prezentarea acelor elemente fundamentale ale fondului cutumiar şi ale mentalului colectiv rrom comune tuturor subgrupurilor de rromi, aducându-se în prim-plan mai ales similitudinile de gândire şi practică socială dintre acestea.

Acest capitol cuprinde şi câteva piese excepţionale de folclor rrom ritualic şi neritualic (cântece, descântece, blesteme), culese din comunităţile de rromi de către autoarea lucrării, piese care se bucură şi de o succintă analiză a mesajului, metodelor şi instrumentarului de creaţie orală păstrate în memoria textului folcloric.

Concluziile lucrării reiau şi descriu sintetic un concept prezent, ca un fir roşu, pe întreg parcursul demersului etnologic, concept care, de altfel, a dat şi titlul cărţii şi anume acela de *Rromanipen*, fundament al identităţii rrome, religie laică a rromilor, *dharma* rromilor, cu semnificaţie apropiată de aceea a conceptului hindus, Constituţie a tradiţiei rrome, sistem complex de norme şi concepte comunitare care gravitează în jurul modelului de identitate al culturii tradiţionale - familia.

Această tradiţie, prin caracterul ei sacru, inalienabil şi indubitabil, are valoarea unei dogme, în centrul căreia se află trei concepte esenţiale*: „phralipe"* sau revelaţia relaţiilor fraterne din comunitate, de ajutor reciproc şi împărtăşire a unui destin comun; *„pakiv"* sau credinţa, respectul, onoarea şi încrederea reciprocă, precum şi conservarea stării de puritate spirituală şi trupească – *„uźipe"*; *„baxt"* sau cultul norocului prezent în viaţa celor ce respectă normele fraternităţii şi ale onoarei, în opoziţie cu „*bibaxt*"-ul sau nenorocul care apare în lipsa primelor două – „phralipe" şi „pakiv".

Apreciem în mod deosebit excepţionala, prin amplitudine şi profunzime, muncă de teren întreprinsă de autoarea lucrării pentru adunarea unui material etnografic de o noutate absolută în peisajul cercetării de specialitate. Remarcăm, de asemenea, studiul de arhivă şi bibliotecă realizat în special pentru a defini perspectiva diacronică a fenomenelor cercetate.

În absenţa unei bibliografii recente de etnologie românească despre rromi, autoarea foloseşte un impresionant fond bibliografic universal de etnologie rromă, la care se adaugă o remarcabilă bibliografie de antropologie culturală generală, din care autoarea îşi extrage, cu înţelepciune, acele elemente potrivite unui studiu despre rromi, elemente pe care le adânceşte în chip fundamental prin propria sa reflecţie. În acest sens, fondul bibliografic propus devine indispensabil pentru oricine ar dori să dezvolte o cercetare în domeniu.

Remarcăm o serie de caracteristici care dau lucrării o valoare deosebită: spiritul de observaţie bine dezvoltat, atenţia la detaliul semnificativ, soliditatea argumentelor şi analizelor de pe întreg parcursul lucrării, forţa de interpretare a semnelor culturale prin conexiuni deseori surprinzătoare, care demonstrează o cunoaştere profundă nu numai a culturii rrome, dar şi a contextelor istorice şi culturale de dezvoltare a acesteia şi, nu în ultimul rând, frumuseţea condeiului.

Lucrarea deschide noi orizonturi de cercetare în etnologia din România. Avem de-a face cu o reflecţie din perspectiva insider-ului, cu un text scris cu pasiune, iar, dacă ar fi să folosim un stereotip, cu o pasiune specifică spiritului rrom. Lucrarea este o provocare, care aşteaptă comentarii, replici şi întrebări.

Aşa cum mi-a mărturisit autoarea însăşi, lucrarea reprezintă un început, un prim pas într-o lungă şi dificilă călătorie în profunzimile spiritualităţii rrome, dar călătoria fiind una dintre valorile de identificare a culturii tradiţionale rrome, cu siguranţă *Delia Grigore* va găsi resursele sufleteşti şi de cunoaştere necesare pentru continuarea demersului său. Coroborând cele prezentate, considerăm că această carte aduce o contribuţie de mare valoare în literatura de specialitate şi ne exprimăm bucuria că, în sfârşit, a văzut lumina tiparului.

I. INTRODUCERE

1.*Tipologii şi structuri conceptuale ale dinamicii înrudirii*

2.*Dinamica relaţiilor de rudenie: status şi rol în familia tradiţională a rromilor*



1.Tipologii şi structuri conceptuale ale dinamicii înrudirii

Studiul familiei şi al relaţiilor de rudenie reprezintă „pentru antropologie ceea ce înseamnă logica pentru filozofie sau nudul pentru artele frumoase: este disciplina de bază a materiei”[2], cu atât mai mult în cadrul analizei unei culturi tradiţionale ca aceea a rromilor, al cărei model identitar conferă structurii familiale, ca fenomen social şi fapt cultural totodată, conotaţii apropiate de religiozitate.

Pentru definirea coordonatelor teoretice din perspectiva cărora se va elabora traseul explicativ şi paradigma de interpretare a fenomenului cultural, este necesar un popas conceptual asupra câtorva determinări ştiinţifice distinctive. Apar ca fundamentale cel puţin două poziţii în ceea ce priveşte definirea sistemului de rudenie: ***poziţia culturalistă***, reprezentată de Kroeber, pentru care sistemul de rudenie este un pattern semantic, un anumit model de gândire şi comportament, reflectat într-o terminologie specifică şi ***poziţia sociologistă***, reprezentată de Radcliffe-Brown, în viziunea căruia sistemul comportamental şi terminologic al rudeniei reflectă principiile structurale ale societăţii în ansamblu.

Punând accentul pe familie, ca unitate sistemică fundamentală, Harris rezolvă această dihotomie, subliniind faptul că rudenia se referă la un set de valori, credinţe şi norme, capabile să structureze acţiunea socială şi să determine modelul cultural adoptat.

Concept întruchipând forma specifică şi ansamblul de acţiuni şi interacţiuni ale indivizilor în reţea, rudenia poate servi drept paradigmă a ceea ce reprezintă consacrarea culturală a unor relaţii originar naturale, biologice. De pildă, relaţia de reproducere este universal – biologic univocă, dar, în unele culturi, inclusiv cea a rromilor, numele de „tată” este utilizat pentru denumirea mai multor persoane: tatăl genitor, socrul, alte persoane masculine mai în vârstă şi demne de respect deosebit, din comunitate.

După modul articulării elementelor structurale şi după repartizarea rolurilor şi a gradelor de autoritate, familia se organizează ierarhic, în forma unei micro-societăţi.

Fenomenul rudeniei nu poate fi opus simplist aspectelor economice, politice sau spirituale ale sistemului social, dar nici nu poate fi identificat cu domesticul. Rudenia nu se situează pe o poziţie

[2] Robin Fox, Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective, London: Penguin, 1967, p. 10.

dihotomică în raport cu relaţiile publice, după cum nici viaţa particulară nu trebuie opusă relaţiilor universale. Rudenia se suprapune acestor dihotomii, face parte intrinsecă din ele; ar fi artificială separarea ei de domeniul politico-juridic şi de structura societăţii.

Astfel, în cultura tradiţională a rromilor, conceptul de ***„neam”*** sau ***„viţă”*** are două semnificaţii, diametral opuse una alteia: pe de o parte, grup reproductiv, în cadrul căruia nu sunt permise relaţiile maritale, manifestându-se interdicţia incestului, iar pe de altă parte, grup definitoriu pentru rudenia socială, subgrup ocupaţional şi de identitate cutumiară, în care nu este implicată rudenia de sânge şi în cadrul căruia nu numai că nu se manifestă interdicţia incestului, ci chiar se recomandă relaţiile maritale, grup care îndeplineşte o serie de funcţii pe care aceea biologică nu le poate îndeplini: autoritate politică, structură ocupaţională comună, status economic compatibil, dialect comun, element de reprezentare, putere în plan juridic.

Desigur, nu este necesar ca orice relaţie socială să corespundă unei relaţii de rudenie, altfel toate relaţiile sociale ar trebui să fie relaţii de rudenie. De asemenea, nu este necesar ca toate relaţiile genealogice să se suprapună relaţiilor de înrudire, altfel orice societate ar avea acelaşi sistem de înrudire [a)]. Şi totuşi, rudenia structurează relaţiile sociale, generând reţele sociale şi asigurând echilibrul resurselor economice şi al polilor de putere.

Ca structură bio-psiho-socială primară, generatoare de sens, continuitate şi afirmare deplină a individului, determinată şi condiţionată, în organizarea şi evoluţia sa, de modelul structural şi funcţional al societăţii de apartenenţă, ***familia*** poate fi definită [b)] într-o dublă ipostază: ca unitate naturală fundamentală, unic grup reproducător care se multiplică din interior, asigurând descendenţa şi permanenţa vieţii sociale şi ca grup social elementar, care orientează şi socializează descendenţii, asigurând continuitatea biologică şi culturală a societăţii.

În jurul familiei, în calitatea sa de model de comunicare intra-comunitară, pot fi reunite câteva repere specifice: educaţia şi căsătoria copiilor pentru asigurarea propriei descendenţe, gradul de cuprindere a grupului, sistemul filiaţiei şi forma de transmitere a moştenirii, exercitarea autorităţii, codul moral – prescripţii, tabu-uri şi sancţiuni legate de inter-relaţionarea membrilor familiei –, modul de stabilire a rezidenţei noilor cupluri [c)].

Dintre numeroasele posibilităţi de abordare a familiei [d)], antropologia culturală se interesează în special de câteva, definitorii pentru domeniul său, în care relaţiile de rudenie sunt determinate ca fapt cultural: familia – cadru instituţional, de interacţiune inter-individuală şi de conservare a identităţii comunitare; familia în context situaţional şi pattern-urile sale adaptative la factorii externi (sociali,

economici, culturali, de mediu fizic) – strategii şi comportamente de apărare şi mobilizare a funcţiilor şi organizării sale prin prescripţii şi tabu-uri, prin creşterea coeziunii intrafamiliale şi dezvoltarea resurselor interne de integrare şi adaptabilitate prin schimbul de valori cu comunitatea; familia ca reţea de relaţii şi manifestări comportamentale prin diviziuni de rol şi structuri de autoritate în acţiune şi decizie.

Un exemplu relevant ar fi ***interacţiunea masculin – feminin*** şi semnificaţia acesteia în definirea conduitelor de rol din cadrul cuplului tradiţional. Polarizând, mai ales din nevoia de realizare a unei tipologii bine strucutrate, s-ar putea spune: activismul masculin este motric şi intelectual (bărbatul acţionează şi gândeşte, în mai mare măsură decât simte şi vorbeşte), iar activismul feminin este senzitiv-afectiv şi verbal (femeia simte, intuieşte, vibrează emoţional şi comunică, în mai mare măsură decât acţionează şi gândeşte anticipativ), fapt pentru care, compensator, bărbatul aşteaptă mai ales recompensă afectivă şi intuitiv-empatică, iar femeia solicită mai ales protecţie şi securitate fizică şi intelectuală.

Culturile tradiţionale se conformează acestor aşteptări mentale, însă ar fi superficială o judecată de valoare aplicată nediferenţiat din perspectiva culturilor moderne, care absolutizează, la fel de susceptibil de artificialitate, egalitatea dintre genuri.

Semnificaţia sacră a complementarităţii rolurilor arhetipale îndeplinite de femeie şi de bărbat, de pildă în cultura tradiţională indiană, prin care soţia şi mama se definesc prin referinţă la soţ –„când eşti cu bărbatul, tu exişti, pentru că participi la substanţa sa" – nu reprezintă o inferiorizare de status a femeii, ci îi conferă autoritate morală şi prestigiu procreativ unic, transformând-o în „*shakti*", întrupare a zeiţei fertilităţii („Veda"): „Femeile, al căror destin este să procreeze, posedă suprema excelenţă; ele sunt demne de a fi adorate, ele sunt lumina casei. În cămin soţiile sunt adevărate zeiţe ale norocului, ele nu se deosebesc prin nimic de acestea. Numai femeia pe care o avem în faţa ochilor face posibilă procrearea descendenţilor noştri."[3]

Familia tradiţională la rromi este, de asemenea, un exemplu de complementaritate a responsabilităţilor maritale şi a structurii de autoritate: în privinţa sarcinilor zonei sociale şi de reprezentare comunitară, soţul se bucură de trei atribute – autonomie (acţionează şi decide), autocraţie (decide el, dar acţionează femeia) şi conducere (decide, dar acţionează împreună cu femeia); în zona sarcinilor domestice, soţia poate fi autonomă (decide şi acţionează), în special în cadrul creşterii şi educaţiei copiilor, sau se poate petrece o diviziune sincretică a rolurilor (femeia acţionează, dar decide împreună cu soţul ei).

---

[3] Parafrazare din „Veda" realizată de Iolanda Mitrofan, *Cuplul conjugal*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 17.

Evitând absolutizări de tipul – scopul de bază al familiei este îngrijirea şi socializarea copiilor (apud Reiss), ***funcţiile familiei*** [e] se pot exprima sintetic astfel: funcţia de reproducere, funcţia economică, funcţia de socializare şi funcţia de solidaritate intrasistemică, aceasta din urmă fiind expresia identităţii culturale asumate şi transmisibile descendenţilor.

Din perspectiva transmiterii culturii de apartenenţă în cadrul familiei tradiţionale, relaţia parentală (care include, pe lângă relaţia părinte – copil, pe aceea socri – noră, frate mai mare – frate mai mic şi, în cazul familiei extinse, cum este cea a rromilor, unchi primar – nepot) şi modelul de educaţie a descendenţilor sunt esenţiale.

Mama tradiţională impune norme şi sancţiuni moştenite, menţine disciplina intrinsecă familiei prin perseverenţă şi rigiditate, emite aşteptări specifice asupra comportamentului copiilor, raportându-se la orientările formale care, la rândul ei, i-au fost impuse când era copil, deţine conducerea gospodăriei, asigură echilibrul fizic şi psihic al copilului şi îl antrenează într-un program de activităţi strict stabilit.

Tatăl tradiţional este inflexibil, impune tabu-uri, susţine financiar şi moral familia, impune respect şi sfătuieşte copiii prin puterea exemplului său personal, are întotdeauna dreptate şi ultimul cuvânt în orice problemă şi decide în privinţa orientării copiilor lui, inclusiv asupra căsătoriei lor.

A fi părinte reprezintă astfel o obligaţie în faţa societăţii şi o responsabilitate faţă de strămoşi şi propria identitate. În aceeaşi paradigmă mentală, copilul tradiţional trebuie să fie supus, docil, disciplinat, gata să îndeplinească întocmai aşteptările părinţilor săi. Culturile tradiţionale urmează principiile naturii umane: element activ, bărbatul însărcinează femeia, el exercită controlul, pentru că, încă de la începuturile diviziunii sociale a muncii, bărbatul a vânat (cultura vânător), fiind mai rapid şi mai puternic decât femeia, iar ea a cules şi, mai târziu, a cultivat pământul (cultura agricultor); element pasiv, femeia rămâne însărcinată, dă naştere copiilor, îi creşte şi are, aşadar, rolul de bază în educarea lor. Altfel spus, aceea care transmite cultura este femeia, cel mai conservator membru al familiei tradiţionale.



Aceste ***roluri conjugal – parentale*** se adoptă, se învaţă şi se perfecţionează prin exersarea lor în propriul nucleu familial. Fiecare individ îşi preia rolul corespunzător şi de exercitarea lui corectă depinde stabilitatea familiei. Din punct de vedere psihosocial, rolul conjugal – parental constituie o formaţiune complexă de atitudini,

comportamente, comunicări verbale şi expresive, orientate spre asigurarea, consolidarea şi dezvoltarea relaţiilor familiale, aşteptate legitim reciproc de către cei doi parteneri.

Adoptarea, interiorizarea şi exercitarea defectuoasă a rolurilor maritale conduc la distorsiuni ale structurii de rol familial, periclitând semnificativ stabilitatea şi echilibrul diadei conjugale şi, prin aceasta, a întregului sistem familial. "Homeostazia interacţională familială" este fundamental determinată „de o structură armonică a rolurilor conjugale, exercitate compatibil, sinergic, pe principiul simetriei şi complementarităţii mutuale."[4]

Din punct de vedere cultural, conservarea rolurilor conjugal–parentale în limitele tradiţionalului, constituie strategia de apărare a modelului identitar moştenit şi transmisibil. Soţii se raportează unul la altul invocând tradiţia, conform normelor relaţionale şi funcţionale ale comportamentului marital al părinţilor lor („tatăl meu nu i-ar fi spus mamei niciodată asta", „mama mea n-ar face aşa", „la mine în familie nevasta nu trebuie să facă aşa ceva"). Un exemplu este soţia rromni, care transferă modelul matern asupra celui oferit de mama soţului ei şi le suprapune în scopul identificării propriei existenţe cu acestea.

Dacă familia este un sistem de personalităţi ce interacţionează, relevând relaţiile de interdependenţă dintre atitudinile şi comportamentele membrilor grupului familial, maniera de îndeplinire a rolului marital fiind corelată direct autopercepţiei de status, orice deviere de la normele comunitare atrage după sine, în mod inevitabil, atât sancţiunea internă, a familiei, cât, mai ales, pe aceea, mai gravă, a comunităţii, a cărei stabilitate şi, până la urmă, identitate, depind de structura familiei.

2. Dinamica relaţiilor de rudenie: status şi rol în familia tradiţională a rromilor

Familia şi comunitatea, în cultura tradiţională a rromilor, sunt interdependente. Acţiunea comunitară asupra familiei este cu atât mai puternică, cu cât graniţele dintre ***familie şi comunitate*** sunt mai flexibile, aşa cum este cazul familiei extinse, ea însăşi având caracteristicile unei comunităţi, în care grupurile de descendenţi îşi datorează reciproc loialitate, datorită relaţiilor bilaterale de filiaţie

[4] Iolanda Mitrofan, *op. cit.*, p. 85.

complementară şi înrudire prin alianţă. Această reţea de legături de rudenie se creează prin căsătoria dintre grupurile de descendenţi, astfel încât rudele unuia dintre soţi se înrudesc cu celălalt, iar principiul fundamental este acela al schimbului de valori echivalente.

În neamul / viţa de rromi, acceptarea unui dar presupune în mod obligatoriu oferirea unui dar, reciprocitatea intervenind şi în cazul căsătoriei (plata miresei de către familia mirelui sau schimbul de mirese, în care o fată se căsătoreşte cu fratele viitoarei ei cumnate, ce va fi, la rândul ei, soţia fratelui ei), ca mecanism integrator infailibil [f]. În cadrul familiei extinse rrome, pot fi identificate toate *tipurile de relaţii familiale: consangvine* (frate – soră), *consangvine de filiaţie* (părinte – copil), *de alianţă / afinitate* (soţ – soţie, noră / ginere – socri, cuscri) şi *de afinitate / năşie* (naşi – fini), între care primele două sunt determinate biologic, iar ultimele două social. Relaţia părinte – copil are dublă determinare – socială şi biologică –, la care se adaugă faptul că este filiera de transmitere a identităţii şi de conservare sau mutaţie a modelelor culturale.

Cu toate că este fundamental o relaţie consangvină, relaţia de filiaţie poate îmbrăca şi o altă formă, anume aceea de *relaţie de filiaţie prin adopţie*, atunci când copilul nu este biologic, ci înfiat. La rromi, această relaţie de rudenie se întâlneşte destul de des, pentru că familiile care nu pot avea copii aproape obligatoriu adoptă cel puţin un copil dintre cei ai rudelor, fără a se exclude nici înfierea unui copil străin, inclusiv a unui copil nerrom, care este crescut ca propriul copil, în totalitate ca rrom, fără a se face nici o deosebire între el şi ceilalţi copii rromi din familie sau din comunitate. În comunitatea tradiţională a rromilor, filiaţia prin adopţie nu este luată în considerare ca formă diferită de filiaţia de sânge, deoarece copilul adoptiv are exact aceleaşi drepturi ca şi cel natural, inclusiv în ceea ce priveşte moştenirea.

O relaţie privilegiată în societăţile tradiţionale patriliniare sau cognatice [g], care au însă conservate elemente importante de matriliniaritate, aşa cum se defineşte şi aceea a rromilor, este ***avunculatul*** (relaţia unchi matern – nepot, fiul surorii), care dezvoltă un pattern comportamental special, derivat din acela mamă – copil: în absenţa tatălui sau după moartea acestuia, unchiul matern – „*o guglo kak*” (unchiul dulce) preia, în familia de rromi, rolul patern, dar cu atributele unei mame masculine, în sensul atribuţiei educaţionale, atributele de reprezentare rămânând însă ale tatălui, chiar şi *in absentia*. De asemenea, vărul sau vara de pe linie maternă (fiul sau fiica surorii mamei) este numit/ă „*văr dulce*” / „*vară dulce*”, relaţia de rudenie fiind mai strânsă decât cu vărul sau vara de pe linie paternă, inclusiv prin interdicţia radicală a incestului.

În privinţa tipului de alianţă stabilită în neam, prin *căsătoria* cultural *endogamă* (în interiorul viţei [h)] de rromi sau subgrupului ocupaţional şi de identitate cutumiară), dar *exogamă* din punctul de vedere al înrudirii de sânge şi afine (interdicţia incestului între rudele de sânge, până la a şaptea generaţie şi între rudele afine – naşi, până la a patra generaţie [i)]), aceasta se poate exprima prin existenţa unui limbaj al avantajului reciproc (dar pentru dar), relaţia de schimb matrimonial [j)] fiind însoţită întotdeauna, datorită dezechilibrului comunitar pe care îl produce realizarea de noi alianţe, de un întreg sistem de prescripţii, interdicţii, obligaţii, angajamente, ritualuri, într-un cuvânt, norme ale coeziunii şi solidarităţii sociale şi ale intradeterminării culturale. În cultura tradiţională a rromilor, acest respect, această încredere pe care individul o datorează neamului şi pe care o asigură printr-o existenţă în spiritul legilor comunitare, poartă numele de „*pakiv*" (încredere, onoare, respect, credinţă, împăcare).

Pentru a păstra modelul structural şi relaţional nealterat de elemente alogene, matrimoniul endogam dezvoltă opoziţia pur – impur (rromanes "*uźo*" – „*maxrime*"), alături de o serie de sancţiuni, menite să pedepsească orice deviere de la model.



Căsătoria este un eveniment de maximă importanţă în existenţa comunităţii, conducând la constituirea unor relaţii de înrudire noi, de aceea apare ca indispensabilă recunoaşterea publică a noilor roluri asumate (soţi, socri etc.) şi marcarea momentului printr-un act ritual integrator, precedat de verificarea respectării prescripţiilor (***hipergamia*** – soţia accede, prin căsătorie, la un status superior) şi a normelor (virginitatea miresei) şi de învăţarea codului cutumiar prin rituri de iniţiere. Tatăl îşi dă fiica de soţie şi mirele o ia, iar familia va continua acest sistem, prin funcţia esenţială a femeii, aceea de purtătoare de copii şi transmiţătoare a culturii [k)].

Despărţirea fetei de familie şi schimbarea radicală de status a protagoniştilor reprezintă un moment de criză, o breşă, un dezechilibru creator de tensiune, purtător potenţial de conflicte, care se cer rezolvate ritualic, cheia reinstaurării ordinii fiind, în cazul culturii rromilor, buna-credinţă, recognoscibilă cutumiar, a încuscririi („*pakiv*"-ul între cei doi *„xanamik"* = cuscri) şi păstrarea normelor purităţii individuale şi de neam. Aceasta nu dintr-un orgoliu de societate închisă, ci ca strategie de supravieţuire a unei culturi până nu demult nomade, ştiut fiind faptul că transmiterea

culturii şi păstrarea identităţii au drept factor determinant, în absenţa unei religii unificatoare, familia, ca instituţie de reprezentare şi răspuns specific la mutaţiile impuse de lumea modernă.

În familia patriarhală a rromilor, ***rolurile masculin – feminin*** sunt complementare: bărbatul reprezintă capul familiei şi este responsabil pentru întreţinerea soţiei şi copiilor lui; femeia este responsabilă de educaţia copiilor, de treburile gospodăreşti, inclusiv de prepararea hranei şi supravegherea membrilor bolnavi sau bătrâni ai familiei. Totodată, femeia contribuie la venitul familiei, de pildă prin vânzarea obiectelor produse de bărbat.

Cerinţele fundamentale pe care trebuie să le îndeplinească o viitoare mireasă (rr. *terni bori*) sau noră (rr. *bori*) sunt virginitatea (rr. *ćhaj bari*), harnicia (rr. *butikernipe*) şi respectarea normelor rituale ale curăţeniei (rr. *uźipen*), pentru a nu intra în spaţiul impurităţii (rr. *maxrime*). Respectarea acestor norme ale purităţii este totodată şi o formă eficientă de protejare a femeii, mai ales în momente în care se dovedeşte a fi mai vulnerabilă (la menstruaţie, în timpul sarcinii, după naştere), statuarea impurităţii ei însemnând şi exceptarea de la numeroase treburi gospodăreşti, aşadar reducerea efortului pe care l-ar fi depus.

Interdicţiile legate de păstrarea normelor de puritate sunt extinse asupra tuturor femeilor rrome, nu doar asupra celor din familie sau din neam: autoarea lucrării de faţă, de pildă, pentru că aparţine etniei rrome, deşi nu unui neam tradiţional, în cercetările sale de teren, pentru a-şi menţine statutul de femeie respectabilă şi a obţine deschiderea şi încrederea comunităţii, a respectat tabu-urile impuse de tradiţie, între care acela referitor la a nu sta de vorbă cu bărbaţii, cu atât mai puţin cu cei însuraţi sau de o vârstă apropiată, putând vorbi fie numai cu femeile sau copiii, fie cu bărbaţi mult mai tineri decât ea, de fapt copii (care i se adresau cu “*bibie!*” - mătuşă / tanti), fie cu bătrâni.

Mai mult decât atât, inclusiv din perspectiva logicii comune, persoana care trebuie să respecte mai multe interdicţii, în acest caz femeia, este o putere de temut, pentru că eventuala încălcare a regulilor ar conduce la un grav dezechilibru intracomunitar. Dacă femeia ar fi un element inferior, lipsit de importanţă, nu ar fi nevoie de atâtea norme în ceea ce o priveşte, mult mai multe decât în ceea ce îl priveşte pe bărbat. Faptul că femeia trebuie să respecte reguli atât de numeroase şi, uneori, atât de dificile demonstrează importanţa ei în cadrul familiei tradiţionale, forţa pe care o deţine şi care, exercitată în mod deviant, ar aduce răul (rr. *bibaxt* – ghinion, nenoroc) sau blestemul (rr. *arman*) asupra comunităţii. Factorul superior de control şi sancţiune socială este adunarea de judecată rromă (rr. *i rromani kris*), formată în exclusivitate din bărbaţi, ca autoritate masculină colectivă menită să echilibreze puterea feminină individuală.

În privinţa autoidentificării în cadrul grupului de apartenenţă, există, în limba rromani, sintagma "***amare rroma***" (rromii noştri), care se referă la comunitatea cu care individul se identifică, la cei de care aparţine, dar şi la cei cu care se consideră înrudit.

Graniţele identităţii pot fi definite prin grade diferite ale grupării sociale şi prin nevoia de a se diferenţia de alte subgrupuri – "***aver rroma***" (alţi rromi). Câteodată, conceptul de "amare rroma" se circumscrie unei comunităţi ai cărei membri sunt rude, suprapunându-se cu "***amari familia***" (familia noastră).

Alteori, "amare rroma" sunt locuitorii unui sat, unui cartier sau ai unei mahalale, care au relaţii mai strânse: organizează evenimente de familie comune, se susţin şi se protejează reciproc în faţa altor grupuri, se înrudesc prin relaţii maritale sau merg la târguri împreună. Cel mai larg înţeles al noţiunii de "amare rroma" este acela de neam sau viţă de rromi.

"***I familia rromani***" (familia rromă), similar cu familia tip "*parivar*" indiană, este o familie extinsă, care cuprinde, pe lângă părinţi, copii, nepoţi, bunici, străbunici, nurori şi gineri şi unchii, mătuşile şi verii de gradele doi şi trei, incluzându-i astfel pe toţi descendenţii stră-străbunicilor. Comunitate de bază multifuncţională, unitate fundamentală de identificare, familia tradiţională rromă este suverană, autarhică, autosuficientă, pentru că fondează şi protejează existenţa individuală. Cele mai importante obligaţii şi drepturi se exercită în cadrul familiei, acestea sunt cele concrete, cele din cadrul mai larg, al societăţii în ansamblu fiind privite ca îndepărtate şi oarecum abstracte. Individul există prin intermediul familiei sale, aceasta validându-i existenţa însăşi.

Familia tradiţională este datoare să asigure adăpostul şi hrana membrilor săi, creşterea, educaţia şi căsătoria copiilor, să garanteze securitatea materială şi socială a membrilor săi, să păstreze intacte şi să transmită urmaşilor normele *Rromanipen*-ului (legea tradiţiei rrome), să ţină relaţii mai strânse cu familia apropiată (între 3 şi 5 generaţii, rr. *paśe familia*) decât cu familia îndepărtată (rr. *duriardi familia*), să participe la toate evenimentele familiei (nunţi, botezuri, înmormântări).

Individul depinde de familia sa şi bunul mers al familiei în ansamblu depinde de comportamentul fiecărui individ în parte. Fiecărui membru al familiei i se reamintesc în fiecare moment, prin formule verbale şi non-verbale, normele pe care trebuie să le respecte pentru a nu-şi face familia de ruşine (rr. "*laźipe*") şi a se bucura de siguranţa şi protecţia oferite de familie. Această interdependenţă individ – familie se leagă şi de nomadism, acest mod de viaţă conducând la un tip special de relaţionare între membrii comunităţii, o apropiere permanentă, o solidarizare şi o comunicare intuitivă care lipsesc sau sunt diminuate în cazul comunităţilor sedentare.

În familia tradiţională rromă, fiecare persoană ocupă un loc aparte, îşi cunoaşte şi îşi respectă statutul şi rolul, ştie ceea ce îi este permis şi ceea ce nu îi este permis. Se previne astfel conflictul de rol, cauza multor traume intrafamiliale din societăţile moderne.

Rolul jucat în familie de către fiecare membru al acesteia presupune obligaţii şi drepturi bine definite, care nu creează confuzii şi îndoieli.

Rolul de *pater familiae* este jucat de " ***o rrom***", cu dublul sens de soţ şi bărbat rrom, care are şi atribuţiile lui "***o dad***" sau tatăl copiilor, autoritate decizională şi de acţiune supremă în special în ceea ce priveşte relaţionarea cu exteriorul (afaceri, căsătoria copiilor etc.).

Rolul complementar în acţiune şi decizie, mai ales în privinţa problemelor din gospodărie şi ale educaţiei copiilor, îl are "***i rromni***", cu dublul sens de soţie şi femeie rromă, care îndeplineşte şi atribuţiile mamei (rr. "***i daj***"). Complementaritatea de rol este prezentă şi în proverbele rrome: "*O kher birromesqo si nango avrăl, o kher birromnăqo si nango andrăl.*" (Casa fără bărbat este goală pe dinafară, casa fără femeie este goală pe dinăuntru.); „*I piri le dajaqiri, i roj le dadesqiri.*" (Oala este a mamei, lingura este a tatălui); „*O murś si murś, i ʒuvli si ʒuvli.*" (Bărbatul e bărbat, femeia e femeie). Statutul membrilor familiei se reflectă şi în ordinea cuvintelor în cadrul sintagmelor: cea referitoare la soţi este "*o rrom aj i rromni*" (soţul şi soţia), dovadă a importanţei mai mari a bărbatului, însă cea referitoare la părinţi este "*i daj aj o dad*" (mama şi tatăl), demonstrând valoarea mai mare a mamei în relaţia cu copiii.

Sarcinile în familie sunt atent divizate. Soţia nu contrazice deciziile soţului şi nici invers. Femeia se ocupă şi de organizarea finanţelor casei, ea este aceea care cumpără alimente şi îmbrăcăminte membrilor familiei. În cazul în care bărbatul nu poate asigura venitul familiei, femeia preia această responsabilitate. Oricum, chiar şi în cazul în care bărbatul aduce bani, femeia completează acest venit cu propriile sale activităţi: "*phiraimos and-e gava*" (umblatul prin sat), care poate cuprinde comerţul, diferitele servicii prestate în special nerromilor, practicile magice premonitorii (ghicitul) sau reparatorii (descântatul).

Bărbatul este considerat un tată bun dacă nu cheltuieşte banii pe băutură şi are grijă de gospodărie şi de copii, în cazul în care mama se îmbolnăveşte sau este plecată toata ziua pentru a aduce de mâncare. În multe familii de rromi, soţul îşi ajută soţia la treburile casnice, în special în momente ceremoniale, cum ar fi nunta sau Gurbanul, când alimentele rituale le prepară bărbatul. Există chiar şi o împărţire rituală a responsabilităţilor culinare: bărbatul găteşte meniurile realizate din carne (rr. *xamos masesqo*), în vreme ce femeia le găteşte pe cele din făină (diverse aluaturi: plăcinte,

turte, cozonac etc. – rr. *mariklă*, *bokolă, guglo manro*). Această împărţire corespunde tipurilor de culturi cărora le aparţin cele două elemente: cel masculin culturii vânător, iar cel feminin culturii agricultor.

Mama rromă are responsabilitate absolută faţă de fetele ei şi de păstrarea virginităţii lor până la căsătorie. Cea blamată şi supusă oprobriului public ritual în cazul în care fata nu este fecioară la nuntă nu este alta decât mama fetei.

Mama îşi educă fiicele în aşa fel încât s-o poată ajuta la treburile gospodăriei (curăţenie, gătitul de mâncăruri simple etc.) şi să fie capabile să aibă grijă de fraţii lor mai mici, încă de la vârste fragede (6-7 ani). De asemenea, fetele sunt educate cum să se comporte în casele viitoarelor soacre şi în relaţia cu viitorii lor soţi, pentru a nu face familia de ruşine şi a fi pregătite cum se cuvine pentru căsătorie. Mama le poate pedepsi pe fete, iar tatăl pe băieţi. Mama este întruchiparea siguranţei pentru copiii ei. Dacă li se întâmplă ceva rău, copiii găsesc întotdeauna înţelegere, consolare şi iertare la mama lor. Disperarea, exprimată prin apelative de tipul: "*Daje! Miri daje!*", îşi află uşurarea numai în braţele mamei.

Tatăl rrom, în schimb, are grijă de băieţi şi, începând tot cu vârste fragede (5-6 ani), are datoria să-i înveţe o meserie, de obicei meseria lui, dacă băieţilor le place această meserie şi au talent în exercitarea ei, dacă nu, nu îi forţează să meargă pe această cale. Chiar dacă tatăl nu intervine în mod direct în educarea fiicelor lui, este important pentru el ca acestea să se comporte în conformitate cu normele tradiţionale, în caz contrar întreaga familie suferind ruşinea şi dezonoarea. Dacă există un fiu mai mare, tatăl îi încredinţează supravegherea fetelor.

De obicei, tatăl nu îşi pedepseşte fiicele, doar în cazurile în care mama se declară neputincioasă în a rezolva o situaţie gravă, tatăl intervine, cea mai mare pedeapsă şi ruşine pe care o pot îndura fetele fiind ameninţarea cu bătaia de către tatăl lor.

Fetele rrome tradiţionale trebuie să fie sfioase şi modeste, să-şi păstreze puritatea şi să nu facă familia de ruşine. Ele trebuie să fie "*pakivale*", "*uźe*" (respectuoase, credincioase, onorabile, curate), nu "*phirde*" (umblate, altfel spus uşuratice). Teama de a nu fi făcut de ruşine funcţionează ca un puternic corector al comportamentului social. Dacă sunt văzute singure, fetele de măritat sunt blamate şi, pe lângă ele, blamul se extinde şi asupra mamei şi întregii lor familii. Fraţii au datoria să le supravegheze şi să le protejeze onoarea: "*kozom si maj but phrala, ajakha dikhen maj laches pe phenjan.*" (cu cât sunt mai mulţi fraţi, cu atât îşi supraveghează mai bine surorile).

Băieţii rromi reprezintă securitatea şi puterea familiei rrome, ei îmbogăţindu-şi familia cu nurori şi urmaşi. Ei nu-şi pot face familia de ruşine, aşa cum o pot face fetele prin pierderea castităţii. Proverbele rrome confirmă această concepţie: "*O murś naśti avel khere e pereça k-o muj*" (Bărbatul nu poate veni acasă cu burta la gură). În comunitatea tradiţională de rromi, unde familia tradiţională extinsă trăieşte laolaltă, responsabilitatea în supravegherea şi educarea copiilor nu revine în exclusivitate părinţilor, ci şi celorlalte rude, inclusiv altor membri ai comunităţii, care au aproape aceleaşi drepturi asupra copiilor ca şi părinţii acestora.

În ceea ce-i priveşte pe ***copiii rromi***, şi aceştia au responsabilităţi bine definite în cadrul familiei tradiţionale, mai ales sora cea mare (rr. ***i bari phej***) şi fratele cel mare (rr. ***o baro phral***).

Cu toate că familia tradiţională preferă ca primul născut să fie băiat, naşterea unei fete este şi ea bine primită, în special de către mamă, în ideea că fata îi va fi un ajutor de nădejde în treburile casnice şi în creşterea copiilor mai mici.

Responsabilităţile surorii mai mari sunt asemănătoare cu cele ale mamei, aceasta din urmă transferându-i fetei o parte dintre obligaţiile sale (curăţenia, spălatul, gătitul, supravegherea fraţilor şi surorilor mai mici). Fata cea mare se bucură de autoritate naturală asupra fraţilor şi surorilor ei mai mici. I se dă voie chiar să-i pedepsească, daca situaţia o cere. Pe de altă parte, tot ea este cea care îi scapă pe fraţii mai mici de pedepsele părinţilor. Sora cea mare trebuie să-şi respecte fraţii, chiar dacă aceştia sunt mai mici de vârstă decât ea, le spală şi le pregăteşte hainele, mai ales dacă merg la muncă sau la vreo sărbătoare din comunitate. La rândul lor, fraţii îşi răsplătesc sora cu daruri de haine şi bijuterii şi îi asigură protecţia şi sprijinul permanent.

Când se mărită sora cea mare, responsabilităţile ei sunt preluate de următoarea soră sau de soţia unuia dintre fraţii ei, dar ea îşi menţine influenţa în viaţa fraţilor şi surorilor ei mai mici.

Un rol important în familia tradiţională a rromilor îl joacă ***fratele cel mare*** (rr. *o baro phral*). Primul născut băiat este o bucurie imensă pentru familia de rromi, el devenind imediat mâna dreaptă şi mândria absolută a tatălui.

Încă din copilărie, fratele cel mare îşi ajută părinţii în creşterea fraţilor şi surorilor mai mici, le supraveghează comportamentul, în special surorilor, pentru a le proteja onoarea, le organizează activităţile, îi protejează de atacurile din partea altor copii, ţine locul părinţilor când aceştia lipsesc.

Statutul îi creşte considerabil când intră în lumea adulţilor, la vârsta de 15-16 ani, acest moment fiind marcat de un gest ritualic al tatălui: acesta îl invită să stea, împreună cu el, la masa comună a bărbaţilor. Din acest moment, rolul lui în educarea celor mici este aproape egal cu al tatălui,

el le dă ordine fraţilor şi surorilor sale, le interzice anumite lucruri, îi poate pedepsi dacă nu îl ascultă: „*Kana amaro dad ći mangel te xolărel pes amença, akharel amare bare phrales aj ov si sar amaro dad*” (Când tata nu vrea să se supere cu noi, îl cheamă pe fratele cel mare care ne este ca un tată); „*O baro phral si sar jekh dad. Kana phenel vareso, ame sare* śunas les. Ś*unas les li kana si les* ća*ćipe, li kana na-i les* ća*ćipe, so ći mangas te uśtăs lesqro lav* (Fratele cel mare este ca un tată. Când spune ceva îl ascultăm cu toţii. Îl ascultăm şi când are dreptate, şi când nu are dreptate, pentru că nu vrem să trecem peste cuvântul lui). Fratele cel mare sare în apărarea fraţilor mai mici înaintea tatălui, dar şi cei mici plâng pentru el dacă este lovit sau certat de tată.

Din momentul în care are un venit, fratele cel mare începe să-şi ajute în mod direct fraţii: nu le dă bani, dar le dă cadouri. Restul câştigului îl dă mamei lui pentru a fi administrat de aceasta, până în momentul în care se însoară şi soţia lui are primul copil, aşadar devine din “*terni bori*” (tânără noră fără copii, abia adusă în casa socrilor ei) “*bori*” (noră) şi “*rromni*” (soţie). Din acest moment, soţia lui devine administratorul venitului familiei nou-formate.

În ceea ce priveşte relaţia fratelui mai mare cu sora lui, el o poate sfătui în alegerea partenerului, iar după căsătoria fetei, îşi menţine rolul de protector - putând interveni între soţi dacă sora lui se plânge de tratamentul primit -, dar şi de supraveghetor şi sprijinitor în lipsa soţului. Când soţul ei lipseşte, fratele cel mare poate decide pentru sora lui ceea ce ar fi decis soţul dacă era prezent. Uneori, sora îşi ascultă fratele mai mare mai mult decât pe propriul soţ. Dacă soţul sau familia soţului se poartă rău cu ea, sora îi poate cere fratelui să aibă o discuţie cu soţul ei, iar el face acest lucru încercând să îmbunătăţească situaţia surorii lui.

Faţă de copiii fraţilor şi surorilor lui, fratele cel mare are aceleaşi drepturi ca şi faţă de copiii lui, îi educă, îi protejează şi îi poate pedepsi. În cazul în care unul dintre aceşti nepoţi doreşte să se căsătorească împotriva voinţei părinţilor lui, el îi protejează, eventual îi ascunde la el acasă şi îi convinge pe părinţi să-l ierte şi să-i accepte alegerea.

După moartea tatălui, fratele cel mare devine capul familiei şi decide, de pildă, dacă mama rămasă văduvă se poate recăsători, lucru care se întâmplă foarte rar în comunităţile de rromi, femeia fiind aceea care refuză, de cele mai multe ori, această perspectivă, fiindu-i ruşine de copiii ei: “*Kana i daj aćhel phivli, laqoro ćhavo phenel kana daśti te prandizel vaj na. I daj korkoro laʒal te prandizel pale.*” (Când mama rămâne vaduvă, atunci fiul ei spune dacă se mai poate căsători sau nu. Numai că mamei îi este ruşine să se recăsătorească.).

În cazuri excepţionale, când fratele cel mare este bolnav, slab de minte, alcoolic, incapabil sau absent (plecat în strainătate sau în armată) sau, şi mai rar, când autoritatea unui frate mai mic este vizibil superioară, atribuţiile fratelui mai mare pot fi transferate unui frate mai mic (în ultimul caz, chiar fratelui mai mic care demonstrează că are autoritate superioară).

Prin intermediul căsătoriei, relaţii şi roluri noi se stabilesc în familie: cuscrii (rr. "*xanamika*"), nora (rr. "*bori*"), naşii (rr. "*kirve*"), soţul şi soţia (rr. "*o rrom aj i rromni*").

Cuscrii (rr. ***xanamika***), care se înţeleg uneori încă dinainte de naşterea copiilor lor să se înrudească prin alianţă maritală, dezvoltă o relaţie de fraternitate foarte strânsă şi foarte profundă, îşi datorează, pe viaţă şi fără echivoc, încredere reciprocă, protecţie reciprocă şi ajutor reciproc.

Cuvântul decisiv în alegerea nurorii îl are tatăl, mama putând face numai recomandări. Dacă însă fiul se căsătoreşte împotriva voinţei părinţilor lui şi căsătoria nu merge bine, fiul vine la mama sa, iar nu la tatăl său, îi spune că regretă, iar ea îl iartă, ca semn al împăcării ei plângând împreună.

Relaţia dintre cuscri (rr. *xanamika*) are o relevanţă mult mai mare pentru crearea noului cuplu decât aceea dintre soţi şi socrii lor, în special dintre ginere şi socrii săi, cărora, de obicei, acesta le spune pe nume, denumirea de "*sastro*" (socru) şi "*sasuj*" (soacră) fiind rezervată pentru socrii mari (părinţii soţului), în casa cărora vor locui tinerii după nuntă (căsătorie patrilocală). Ca şi în cadrul familiei patriarhale slave "*zaduga*", decizia privind căsătoria se ia între bătrâni, între părinţi, nu în relaţia dintre membrii generaţiei tinere.

"***I bori***" este femeia adusă de fiu în casă ca nevastă a lui; ea devine parte a familiei extinse şi se relaţionează cu toţi membrii acesteia cu a singură denominaţie. Ea este la început « *terni bori* » (noră tânără fără copii) şi trebuie să fie supusă soacrei sale (rr. sasuj), să muncească în casă (la curăţenie, creşterea copiilor, spălat, mai puţin la gătit, pentru că nu îndeplineşte încă criteriile curăţeniei rituale – « *uźipe* »), să nu fie obraznică (rr. *ćhibali*) şi să înveţe normele purităţii şi cutumele familiei de la soacra ei. Relaţia dintre soacră şi noră este deosebit de importantă pentru formarea tinerei femei. Soacra o îndrumă pentru a deveni o soţie modestă, o mamă bună şi responsabilă şi o gospodină ordonată şi curată (rr. *śuźi*). Majoritatea femeilor rrome îşi amintesc cu plăcere de soacrele lor: "*sas manqe sar aver daj*" (mi-a fost ca o altă mamă). Mai mult decât atât, în repertoriul de glume al folclorului rrom nu există glume referitoare la soacre, lucru aproape unic în peisajul culturilor tradiţionale. Rolul nurorii creşte, ea dobândind statutul "*bori*" (noră) şi "*rromni*" (soţie) din momentul când devine mamă şi / sau următorul fiu se căsătoreşte şi îşi aduce soţia în familie, noua noră ocupând acum poziţia de *terni bori*.

Relaţia de ***năşie*** (rr. ***kirvipe***) este una spirituală, care presupune un grad înalt de respect al finilor şi al întregii lor familii, dar totuşi exterioară culturii tradiţionale rrome, fiind preluată de pe teren religios. Acest lucru este dovedit şi de faptul că, deseori, rromii preferă naşi bogaţi şi prestigioşi, rromi sau nerromi, atât ca formă de creştere a prestigiului, cât şi datorită faptului că, între principalele îndatoriri ale naşilor, se află susţinerea economică a finilor. Sprijinul oferit de naşi finilor ia forme ritualice în cutuma numită *denipe* (dar). Sunt mai multe ocazii la care se dă acest dar: la botez, la prima scaldă după botez, la tăierea moţului (la băieţi) sau la ruperea turtei (la fete), la vârsta căsătoriei, la nuntă, când se naşte primul copil etc. Naşii le cumpără finilor haine de nuntă, cu excepţia voalului miresei, pentru că se crede că gestul ar aduce ghinion.

Dacă naşul sau naşa moare înaintea nunţii finilor, alaiul de nuntă merge în cimitir la mormântul celui decedat şi finul toarnă un pahar de vin peste mormânt cerându-se binecuvântarea de la naşul plecat în lumea morţilor.

A fi naş înseamnă a fi bogat şi a dobândi prestigiu social, aşa că numărul de fini reprezintă bogăţie şi creştere în status. De altfel nu se acceptă sau este mare ruşine / dezonoare refuzarea cererii de a fi naş.

Relaţia rrom – rromni (soţ – soţie) este marcată de complementaritatea de rol. Soţul este respectat de soţie ca protector absolut al familiei (relaţia are conotaţii religioase, soţia spălându-l pe soţ pe picioare, întocmai ca Isus pe ucenicii săi), iar soţia este respectată mai ales ca mamă (ea câştigă mult în status din momentul în care naşte primul copil).

Un bărbat care nu are grijă de familia lui este criticat şi dispreţuit de întreaga comunitate: "*sa dikhen pe lesɵe banges, źungales*" (toţi îl privesc strâmb, urât). Dacă nu schimbă situaţia, el îşi va pierde autoritatea şi respectul în faţa familiei, putând fi apelat cu formule dispreţuitoare chiar şi de către copiii lui, ceea ce este foarte grav: "*Mate!a, delile!a*" (Beţivule, nebunule!). Imaginea înaintea comunităţii funcţionează astfel ca un infailibil factor de control social şi corecţie comportamentală.

În situaţia deteriorării relaţiilor conjugale, o formă de sancţiune, dar şi de reparaţie este fuga temporară a soţiei la familia ei, însoţită numai de mezinul familiei, şi abandonarea, tot temporară, a celorlalţi copii în grija tatălui lor. Fuga oferă soţului un timp de reflecţie (uneori chiar de o lună) şi este urmată de lungi discuţii între cuscri, cu scop clar de a-i împăca pe soţi. Despărţirile sunt acceptate numai în cazul în care soţii nu au copii.

Comunitatea şi familia îl conving pe bărbat să-şi lase relaţia extraconjugală, dacă aceasta există, să nu mai bea, să nu-şi mai bată şi să nu-şi mai neglijeze soţia, să aibă mai multă grijă de copii. Şi de data aceasta intervine teama de a nu se deteriora imaginea familiei, aşadar, până la urmă, cei doi se împacă.

Infidelitatea nu este acceptată nici în cazul femeii, nici în cel al bărbatului. Dacă o femeie este suspectată de adulter, ea trebuie să-i jure soţului ei că nu este vinovată, de multe ori jurământul (rr. *o solax*) depunându-se în biserică, cu picioarele în apă rece, ţinând un cuţit sau carne de porc între dinţi, apa, cuţitul şi carnea, ca elemente fundamentale ale supravieţuirii, fiind garanţii ritualici ai jurământului.

Dacă este găsită vinovată, femeia va fi supusă oprobriului public intracomunitar prin stigmatizare: crestarea nasului sau tăierea părului ca gest de mare ruşine în cadrul comunităţii. Părul femeii adulterine este tăiat de soţul acesteia, şi, mai rău, de către rudele lui sau de către rudele ei, care, astfel, se detaşează de comportamentul femeii, în aşa fel încât ruşinea să cadă doar asupra ei.

Disciplina intracomunitară nu admite nici bătaia soţiei de către soţul ei: în caz că se întâmplă, cei care-şi bat joc de bărbat sunt copiii comunităţii care îl insultă în gura mare şi îl fac să-i alerge şi să-şi lase nevasta în pace. Alteori, unul dintre fii, în special cel mai mare, îşi apostrofează tatăl şi se pune pavăză în faţa mamei sale, ceea ce îl face pe bărbat să se ruşineze şi să se liniştească.

În ceea ce priveşte situaţia limită în care moare unul dintre părinţi, copiii sunt pregătiţi încă de mici să-i preia responsabilităţile şi să refacă, astfel, cât se poate de rapid, echilibrul intrafamilial.

Bărbatul rămas ***văduv*** (rr. *phivlo*) cu copii mici caută o femeie cu care să se însoare, pentru ca aceasta să aibă grijă de copii, dar este atent ca femeia aleasă să fie o mamă bună pentru copiii lui, cât mai aproape de mama naturală.

Femeia ramasă ***văduvă*** (rr. *phivli*) se întâmplă foarte rar să se recăsătorească, iar în cazul în care doreşte s-o facă, trebuie să ceară acordul familiei ei, mai ales al fiului celui mai mare.

Dacă ambii părinţi au murit, bunica este cea care primeşte custodia copiilor. O familie de rromi tradiţionali nu va trimite niciodată copiii orfani într-o instituţie de specialitate. În caz că bunica nu mai este în viaţă, alţi membri ai familiei trebuie să preia grija copiilor, de obicei această sarcină revenind surorii mamei moarte, însă câteodată alţi membri ai familiei trebuie să-i ia pe copii. De multe ori, fraţii mai mari au grijă de cei mai mici, în special dacă au deja familiile lor.

Un ultim rol de analizat în cadrul familiei tradiţionale a rromilor este acela jucat de "***amare phure***" (bătrânii sau bunicii noştri). Primul lucru de remarcat este acela că denumirea se referă în aceeaşi măsură atât la rudele de sânge – bunicii –, cât şi la toţi bătrânii din comunitate, respectul şi grija fiind la fel de mari pentru ambele categorii: "*Śun le phuren, on xale maj but manro sar tute.*" (Ascultă-i pe bătrâni, ei au mâncat mai multă pâine decât tine.). Niciodată o familie tradiţională de rromi nu-şi va da bătrânii la azil, oricât de săraci ar fi şi oricât de luxos azilul.

Bătrânii sunt elemete de referinţă ale familiei extinse, au statutul cel mai înalt în comunitatea tradiţională rromă, ei sunt judecători (rr. *krisinitoră*), dacă sunt bărbaţi, şi vrăjitoare cu recunoscute puteri magice premonitorii, inductive şi taumaturgice, dacă sunt femei. Statusul ridicat al bărbatului bătrân ţine de înţelepciune, onoare, experienţă, echilibru şi responsabilitate. Statusul ridicat al femeii bătrâne ţine de curăţenia rituală, aceasta devenind "*śuźi*" (curată) abia după menopauză, când se consideră că îi încetează relaţiile sexuale care o spurcaseră până atunci.

Capitolul referitor la cutumele de familie, în care sunt incluse atât ritualurile de trecere, cât şi sărbătorile de peste an, şi care propune spre reflecţie şi structurile de autoritate umană şi divină, va relua şi dezvolta dinamica relaţiilor de rudenie şi rolurile jucate de diferiţi membri ai familiei în cadrul ritualistic al culturii tradiţionale rrome.

Note

a) C. C. Harris distinge patru *tipuri de relaţii*: sociale, care constituie structura socială, de rudenie, care au la bază familia, genealogice, care constituie neamul şi biologice, care au ca funcţie de bază reproducerea. (apud „Relaţiile de rudenie", p. 11).

b) *Definiţii ale familiei*: "grup social, realizat prin căsătorie, cuprinzând oameni care trăiesc împreună, cu o gospodărie casnică comună, sunt legaţi prin anumite relaţii natural – biologice, psihologice, morale şi juridice şi care răspund unul pentru altul în faţa societăţii" (Ov. Bădina – Fr. Mahler); „grupare socială bazată pe căsătorie sau înrudire, care posedă o anumită structură organizată, istoriceşte determinată" (V. T. Liciu); „un cuplu căsătorit sau alt grup de adulţi înrudiţi care cooperează din punct de vedere economic şi în creşterea copiilor, toţi sau cei mai mulţi dintre ei având acelaşi adăpost" („Encyclopedia of Anthropology", 1976); "unitatea de interacţiune şi intercomunicări personale, cuprinzând rolurile sociale de soţ şi soţie, mamă şi tată, fiu şi fiică, frate şi soră" (E. Burgess - H. Locke); „grup social caracterizat prin rezidenţă comună, cooperare economică şi reproducere" (G. Murdock); „grup structurat de rudenie, având drept funcţie acea cheie de socializare-îngrijire a noului-născut" (Reiss). (apud N. Constantinescu, „Relaţiile de rudenie în societăţile tradiţionale", p. 32-33; în: Maria Voinea, „Familia şi evoluţia sa istorică", p. 12).

c) „Căminul poate să exporte fiice şi să importe soţiile fiilor sau să exporte fii şi să importe soţii fiicelor" (C. C. Haris, op. cit., p. 13).

d) *Tipuri de abordare a familiei*: Reuben Hill (1957) – **1**. perspectiva instituţional – istorică, **2**. perspectiva analizei învăţării şi dezvoltării intelectuale, **3**. perspectiva analizei interacţiunii rolurilor familiale, **4**. perspectiva situaţional–psihologică, **5**. perspectiva structural-funcţională, **6**. perspectiva organizării economice a gospodăriei, **7**. dezvoltarea familiei sau perspectiva ciclurilor vieţii familiale; Hill şi Hansen (1960) – **1**. criteriul interacţional, **2**. criteriul structural-funcţional, **3**. criteriul situaţional, **4**. criteriul instituţional, **5**. criteriul dezvoltării familiei. (apud Iolanda Mitofan, „Cuplul conjugal", p. 30).

e) *Funcţiile familiei*: **1**. subzistenţa fizică a membrilor familiei prin producere de hrană, adăpost şi îmbrăcăminte; **2**. mărimea numărului de membri ai familiei prin reproducere; **3**. socializarea copiilor pentru rolurile de adulţi în familie şi în alte grupuri sociale; **4**. menţinerea ordinii în cadrul familiei şi între membrii familiei şi străini; **5**. menţinerea moralului şi a motivaţiei pentru a îndeplini sarcini în familie şi în alte grupuri sociale; **6**. producerea şi distribuţia de bunuri şi servicii necesare pentru menţinerea unităţii familiale. (apud Reuben Hill, în Maria Voinea, op. cit., p. 11-12).

f) „Când un om se căsătoreşte şi are copii, el aparţine unei familii elementare secunde, în care el este soţ şi tată. Această întrepătrundere a familiilor elementare creează o reţea de ceea ce vom numi, în lipsa unui termen mai bun, *relaţii genealogice*, care se extind indefinit." (Radcliffe-Brown, „The Study of Kinship Systems" în: „Structure and Function in Primitive Society", p. 52).

g) *Tipuri de descendenţă***: 1.** matriliniară / maternă - sunt recunoscute ca rude numai persoanele care coboară din linia mamei; **2.** patriliniară / paternă / agnatică - membrii grupului sunt înrudiţi numai pe linia tatălui; **3.** cognatică trasare a descendenţei prin ambii părinţi (apud N. Constantinescu, op. cit., p. 35-36).

h) Utilizarea termenului de *„viţă"* (< rromanes „*vica*"), în această lucrare, este sinonimă cu aceea a termenului *„neam"* şi desemnează grupul de rromi (căldărari, argintari etc.) înrudiţi cultural şi deseori afin, nu sanguin.

i) La rromi, *problema incestului* nu se pune sub forma unui tabu, incestul fiind, de la bun început, considerat absurd, nu numai din punct de vedere moral sau natural-biologic, ci mai ales

social-cultural: căsătoria cu propria soră sau mamă ar bloca descendenţa şi ar opri extinderea în neam, ar exclude beneficiul social, avantajul schimbului matrimonial de resurse şi spaţii de reprezentare în comunitate, ar împiedica mutaţiile de status şi transmiterea *in extenso* a culturii însăşi.

j) *Schimbul matrimonial* este o modalitate de a asigura circulaţia femeilor, ca „mesaj" de alianţă, în cadrul grupului social, de a înlocui un sistem de relaţii consangvine, de origine biologică, printr-un sistem afin, de natură social-economică. Este un act cultural de supravieţuire şi continuitate identitară: „Nu ai încerca să extermini un grup în care soţii sunt propriile fiice şi ale cărui fiice ne sunt soţii potenţiale". (apud Robin Fox, în N. Constantinescu, op. cit., p. 39).

k) Radicalizând, s-ar putea spune că *bărbatul face cultura* şi *femeia o transmite*, îi asigură supravieţuirea şi continuitatea (nu este lipsită de sens expresia „limbă maternă", pentru că, în primul rând mama, iar nu tatăl, transmite copiilor limba, îi învaţă să vorbească).



II. OCUPAŢIILE TRADIŢIONALE ALE FAMILIEI RROME.
CULTURA MATERIALĂ – MEŞTEŞUG ŞI REPREZENTARE IDENTITARĂ

1.Coordonate istorice şi premise metodologice ale heteroidentificării

2.Prelucrarea metalelor

3.Prelucrarea lemnului

4.Meserii pierdute

5.Între emblematic şi stigmatizant

1.Coordonate istorice şi premise metodologice ale heteroidentificării

Culturile tradiţionale, într-o măsură mai mare decât cele moderne, se pot defini prin conservarea unei serii de mărci de identitate creatoare de sistem cultural. Datorită acestui fapt, într-o cultură tradiţională, orice element alogen va fi preluat şi asimilat abia după o îndelungată testare a compatibilităţii acestuia cu sistemul de referinţă şi după o amplă prelucrare structurală şi de conţinut, astfel încât, de cele mai multe ori, îşi schimbă complet înfăţişarea, iar modelul după care a fost recreat devine aproape imposibil de recunoscut.

Situaţia culturii materiale este simptomatică: într-un anumit context istoric, determinat de factorii obiectivi ai dezvoltării societăţii, cultura materială a unui popor poate răspunde, datorită caracterului său pragmatic, necesităţilor de ordin economic ale poporului cu care convieţuieşte. Elementul pătruns din exterior este, de data aceasta, o necesitate economică a alterităţii, căreia o înzestrare sau alta din interior îi poate oferi o soluţie de complementaritate.

Cultura materială a rromilor pe teritoriul european a avut, cu precădere, un rol utilitar, adaptat, în special în spaţiul Ţărilor Române, economiei de tip agrar cu care a venit în contact şi pe care a trebuit s-o completeze cu acele meşteşuguri care îi lipseau sau care nu cunoşteau specializarea şi dezvoltarea cerute de exigenţele şi dinamica societăţii.

Această funcţie complementar-utilitară a culturii materiale a rromilor are două ipostaze de interpretare: din punctul de vedere al mentalului tradiţional al rromilor, care defineşte structurile ocupaţionale ca fiind strategii de supravieţuire şi de adaptare economică a moştenirii culturale, valorificate ca necesitate şi creatoare de sistem[a)], inclusiv prin intermediul factorilor de control şi sancţiune socială, şi din punctul de vedere al culturii cu care coexistă (în speţă, cultura românească), care ajunge chiar să asimileze structurile ocupaţionale ale rromilor unor structuri de neam, numindu-le pe acestea din urmă cu denumirea ocupaţiei (ex. căldărari, argintari, spoitori etc.).

Asimilarea ocupaţie – neam se înscrie în şirul de stereotipuri aparţinând imaginii atribuite culturii rromilor, cultură percepută ca fiind exclusiv materială. „Neavând alt caracter etnic determinant (în afară de conformaţia somatică), de multe ori ocupaţia este aceea care se ridică între ei ca factor de

diferenţiere etnică. (…) Un lingurar nu va îmbrăţişa alt meşteşug decât al lucrului în lemn şi invers: un căldărar rămâne căldărar prin neam, dar şi prin ocupaţie. Acesta este caracterul natural de breaslă pe care-l reprezintă ţiganii, pe oriunde se găsesc", afirma categoric, dar, aşa după cum vom demonstra, nefondat ştiinţific, Ion Chelcea[5].

Manifestările culturii spirituale a rromilor sunt, de cele mai multe ori, privite ca forme de mimetism, umbre palide ale culturii majoritare sau, în cel mai bun caz, ca forme de conservare a unor elemente specifice stratului vernacular, pierdute de acesta şi păstrate de rromi într-un fel de subcultură cu dublă acţiune: una „pozitivă" – conservă ceea ce au pierdut ceilalţi – şi alta „negativă" – conservă, însă degradând elementul originar. Un exemplu oferit este portul românesc, păstrat de rromi, după dispariţia lui, parţială sau totală, din cultura populară românească, dar purtat în alt stil. Exemplul dat însă cel mai adesea este acela al baladei româneşti urbanizate şi contaminate cu elemente de kitch. Desigur, specialiştii etnomuzicologi nu ar trebui să confunde muzica lăutărească, de esenţă „*gaзikani*" (neromă), cântată sau nu în manieră „rromani", cu muzica rromilor, însă aceasta din urmă le este multora dintre aceştia prea puţin cunoscută, fapt care se petrece, în aceeaşi măsură, şi cu jocul popular rromano. Nu ne vom propune însă, în această lucrare, studiul muzicii sau dansului tradiţional rrom.

Revenind la cultura materială şi la ***suprapunerea ocupaţie – neam***, această identificare este foarte veche. *Jean-Pierre Liégeois*, în lucrarea sa „Roma, Tsiganes, Voyageurs" (1994), subliniază, pe lângă diversitatea neamurilor de rromi, criteriile eterogene ale denominaţiei şi autodenominaţiei lor:

1. Originea comună a familiei (ex. „dalípizii" din Grecia, descendenţi ai lui Dalípis, un om renumit), fie ea real-istorică sau imaginar-atribuită;

2. Spaţiul de provenienţă, acela conservat, într-o anumită etapă a migraţiei, în memoria colectivă (ex. „lombarzii" din Lombardia; „boemienii" din Boemia);

3. Criteriul profesional (ex. „căldărarii", cei care prelucrează arama; „ciurarii", cei care fac site din piele; „lovarii" sau geambaşii, negustori de cai; „coşniţarii", împletitori de coşuri, numiţi astfel în special în Bulgaria), relativ arbitrar, pentru că, de pildă, în zilele noastre, lovarii nu mai sunt în exclusivitate negustori de cai, ciurarii nu mai fabrică ciururi etc.;

4. Suprapunerea lingvistică, religioasă şi de tradiţie (ex. „*xoraxane rroma*" - rromi turci musulmani), de asemenea relativă, rromi turci fiind identificaţi unei categorii profesionale: spoitorii / cositorarii (rr. *xanotară*), meserie pe cale de dispariţie astăzi, dar neam conservat. În plus, nu toţi rromii „xoraxaja" sunt musulmani, o parte dintre ei fiind creştinaţi, şi prezentându-se astăzi, cu o varietate de religii,

---

[5] I. Chelcea, *Ţiganii din România*, Bucureşti: Imprimeria naţională, 1944, p. 102.

inclusiv neoprotestante, un exemplu elocvent fiind boldenii / florarii, creştinaţi, „botezaţi", după cum le spune şi numele – „bolde" (botezaţi), dar proveniţi, după toate probabilităţile istorice, din rromii turci. Ceea ce îi uneşte totuşi este dialectul, puternic influenţat de limba turcă, şi direcţia / valul de migraţie comun (secolele al XVI-lea - al XVII-lea) dinspre Turcia, unde poposiseră, se pare, vreme de două secole[6].

În ceea ce priveşte clasificarea pe neamuri a rromilor din România, dintr-o perspectivă diacronică, s-ar putea începe cu *Mihail Kogălniceanu*, care, în lucrarea sa „Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue de cigains" (1837), face următoarea împărţire a rromilor pe neamuri:

1. „ţiganii coroanei"[7], robi nomazi, care circulă liber, dar plătesc un tribut anual fix, la rândul lor împărţiţi în:

a) rudari sau aurari, căutători de aur în nisipul râurilor şi în prundişul munţilor, meserie pe cale de dispariţie încă din vremea aceea (ipoteză plauzibilă, datorită etimologiei cuvântului „rudă" < slav „ruda" = minereu, fapt care demonstrează că ocupaţia iniţială a rudarilor nu era prelucrarea lemnului, ci colectarea aurului);

b) ursari, cei care joacă ursul prin sate şi prin oraşe, fiind uneori şi geambaşi sau negustori de urşi prinşi de mici din pădure;

c) lingurari, care fac linguri şi vase din lemn, dar produc şi cărbune, „cei mai civilizaţi"[8], în viziunea lui Kogălniceanu, aflaţi pe cale de sedentarizare: „încep să-şi construiască locuinţe fixe"[9];

d) lăieşi, „oameni fără căpătâi şi fără o meserie stabilă"[10], cei mai mulţi fierari: „fac broaşte, chei, cuie, osii pentru căruţe"[11], dar şi argintari – aurari: „fac cercei şi inele pe care le vând ţăranilor"[12], ale căror femei se ocupă cu ghicitul şi vrăjitoria;

2. „robii proprietarilor particulari"[13], ai mânăstirilor şi ai boierilor, la rândul lor împărţiţi în:

a) lăieşi, nomazi, similari celor aparţinători coroanei, care pot fi şi lucrători zilieri în construcţii;

b) vătraşi, robi fixaţi la o vatră, sedentarizaţi şi asimilaţi lingvistic şi cultural, având o mare varietate de ocupaţii (cizmari, potcovari, croitori, brutari, zidari, coşari, bucătari, spălătorese, servitori, lăutari etc.).

---

[6] apud Jean Pierre Liégeois*, Roma, Gypsies, Travellers*, Strasbourg: Council of Europe Press, 1994, p. 125-127.

[7] M. Kogălniceanu, Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des cigains connus en France sous le nom de bohmiens(…), Berlin: Libraire de B. Behr, 1837, p. 13.

[8] idem, p. 14.

[9] ibidem

[10] idem, p. 15.

[11] ibidem

[12] ibidem

[13] idem, p. 16.

Pentru epoca în care a fost scrisă, în plin curent de abolire a robiei, lucrarea lui Kogălniceanu este relativ decentă din punct de vedere ştiinţific şi, dincolo de unele identificări stereotipe şi judecăţi de valoare inadecvate, ca, de pildă, ideea acelor rromi „fără căpătâi", sintagmă subiectivă şi fără acoperire ştiinţifică, dovedeşte, totuşi, o cunoaştere relativ bună a problematicii rrome din epocă.

În 1930, în lucrarea: "Les tsiganes. Histoire. Ethnographie. Linguistique. Grammaire. Dictionnaire", *C. J. Popp Şerboianu* face următoarea împărţire pe neamuri a „ţiganilor":

1. Lăieşii sau lăieţii, nomazi sau seminomazi, împărţiţi, la rândul lor, pe meserii:

a) ursarii, care umblă cu ursul şi fac piepteni din corn, daraci şi cârlige;

b) ciurarii, care fac site, ciururi, piepteni şi perii;

c) căldărarii, care fac căldări, cazane şi alte vase din aramă;

d) fierarii, care prelucrează fierul şi leagă căruţe;

e) cositorii, care spoiesc cu cositor vasele de bucătărie;

f) rudarii / blidarii / lingurarii, care prelucrează lemnul făcând furci, fuse, albii, linguri şi mături;

g) potcovarii, care potcovesc animalele de povară (caii, măgarii, boii);

h) spoitoresele (chivuţele), care văruiesc casele;

i) meşterii lăcătuşi, care fac grilaje, chei şi repară lacăte;

j) lăutarii;

k) vânzătoarele de flori şi floricele de porumb;

l) vrăjitoarele şi ghicitoarele;

m) văcsuitorii de ghete / lustragiii (exclusiv în oraşe);

n) salahorii, care muncesc la construcţii.

2. Vătraşii, sedentarizaţi, asimilaţi aproape în totalitate de cultura majoritară[14].

Este evident că această lucrare rămâne tributară unui criteriu exclusiv ocupaţional, aşadar parţial eronat, de clasificare pe neamuri a rromilor; mai mult, amestecă criteriile nomad – sedentar ajungând la greşeli de fond: lăutarii sunt vătraşi sau provin din ursari, nu pot fi alăturaţi căldărarilor şi ursarilor, din mai multe motive (pierderea limbii, sedentarizarea timpurie etc.). Afirmaţia absurdă că spoitoresele formează un neam, eventual diferit de cel al spoitorilor / costorarilor, ca şi identificarea lor cu chivuţele, sunt „îndulcite" de corectura privitoare la vrăjitoare şi ghicitoare care, spune Şerboianu, apar în cadrul tuturor neamurilor. Oricum, identificarea unui aşa-numit „neam" al

[14] apud C. J. Popp Şerboianu, Les tsiganes. Histoire. Ethnographie. Linguistique. Grammaire. Dictionnaire, Paris: Payot, 1930, p. 53-57.

florăreselor, ca şi cum ar putea exista un neam exclusiv feminin, unit la fel, în mod arbitrar, cu cel al vânzătoarelor de floricele de porumb (ocupaţie exclusiv urbană), ideea fiind, de fapt, legată de posibila reconversie profesională a boldenilor / florarilor, iar nicidecum de existenţa unui neam cu acest nume: „vânzătoare de flori şi floricele de porumb", demonstrează, încă o dată, faptul că lucrarea dă prioritate imaginaţiei în faţa ştiinţei.

George Potra, în schimb, în „Contribuţiuni la istoricul ţiganilor din România" (1939), dând întâietate documentului istoric, realizează o împărţire a neamurilor de rromi după criteriul determinat de statutul de robi, dar şi de modul de viaţă (nomad sau sedentar) şi de ocupaţie:

1. „ţiganii domneşti", aparţinători domnului, liberi să ducă o viaţă nomadă, cu condiţia să plătească tributul hotărât, la rândul lor împărţiţi în:

a) ursari;

b) aurari sau rudari, care culegeau aurul din nisipul râurilor;

c) băieşi sau aurari valahi, care extrăgeau aurul din pietre;

d) aurari „aşezaţi locului", a căror ocupaţie nu este precizată;

e) lingurari, care lucrează vase de lemn şi alte obiecte casnice;

f) lăieşi, care lucrează fierul; inclusiv "netoţii", categorie inferioară, fără o meserie, „vagabonzi", exclusiv nomazi;

2. „ţiganii mânăstireşti", proprietate a mânăstirilor;

3. „ţiganii boiereşti", aparţinând boierilor[15].

Ultimele două categorii compun laolaltă categoria vătraşilor („hotărâţi la o anumită vatră"), care sunt de două feluri: robii de ogor, care muncesc la câmp şi robii căsaşi (servitori, vizitii, bucătari, rândaşi, fierari, potcovari, lăcătuşi, lemnari, zidari, cizmari, croitori, blănari, pieptănari, curelari, cusutorese, brutari / pitari, lăutari, bărbieri). Cu toate că identifică şi categorii inexistente, lipsite de un criteriu de clasificare, cum ar fi aşa-numiţii „netoţi", atunci când vorbeşte despre meserii, Potra nu impune în exclusivitate criteriul ocupaţional diviziunii de neam, fapt care conferă modernitate lucrării sale. Mai mult, clarifică ideea că rudarii au fost iniţial culegători de aur, abia mai târziu identificându-se cu lingurarii.

În lucrarea „Ţiganii din România. Monografie etnografică" (1944), *Ion Chelcea*, înainte de a face el însuşi o diviziune, trece în revistă opiniile altor cercetători, unele mai stranii şi mai fanteziste decât altele, pe care le prezentăm mai mult de dragul comparaţiei:

---

[15] apud G. Potra, *Contribuţiuni la istoricul ţiganilor din Romania*, Bucureşti: Fundaţia regele Carol I, 1939, p. 26-65.

Schwicker – „Die Zigeuner” (1883):

1. „aşezaţi”: ursari, lingurari, rudari / aurari, lăutari;

2. „nomazi” / „netoţi” / „slavi”.

Wlislocki – “Asupra vieţii şi obiceiurilor ţiganilor din Transilvania” (1933) **b)**:

1. Corturari (nomazi);

2. „Gletećore” (cu limbă săracă) sau sedentari, care se împart, la rândul lor, în: „leïla”, „kukuna”, „aşani” şi „kale”; rromii sedentarizaţi nefiind altceva decât acei „noi unguri”, supuşi unui proces profund de asimilare etnică în timpul împărătesei Maria Tereza (secolul al XVIII-lea).

Grellmann, în „Histoire des Bohemiens” (1936), reduce rromii la două categorii:

1. Cei fixaţi în oraşe sau sate, meşteşugari;

2. Nomazii, care călătoresc cu căruţele (viziune reducţionistă şi neclară).

Eugéne Pittard, în „Popoarele din Peninsula Balcanică. Schiţă antropologică” (1916), aplică criteriul limbii vorbite (ţigani români, turci, bulgari), criteriul religios (ortodocşi, mahomedani) şi pe acela al ocupaţiilor (căldărari, lingurari, ursari, spoitori, lăutari şi aurari), dintre care cel puţin primele două criterii sunt exterioare ideii de neam al rromilor.

Miklosich, în „Beiträge zur Kenntniss der Zigeunermundarten” (1874), ţine seama exclusiv de influenţa lingvistică asupra limbii rromani, aşadar rromii sunt rromi români, rromi greci, rromi unguri, rromi germani, rromi spanioli etc.[16]

Octavian Leca, într-un articol din „Viaţa Românească” (1908), identifică următoarele categorii de rromi:

1. Meşteşugarii, lăutarii şi fierarii, robi de vatră la boieri;

2. Căldărarii, spoitorii şi căutătorii de metale, dintre care mulţi mahomedani;

3. Lăieşii, fără o meserie stabilă.

Primele două categorii le valorizează ca fiind cele ale „ţiganilor cu obiceiuri mai bune şi mai aşezate”[17], observaţie la fel de arbitrară ca şi distincţia făcută între meşteşugari şi fierari, precum şi faptul că nu consideră rudarii ca o categorie aparte şi identifică neamul căldărarilor ca fiind de religie islamică.

Arbore, în „Basarabia în secolul al XIX-lea“ (1898), separă rromii din Basarabia după ocupaţii şi după modul lor de viaţă:

---

[16] apud I. Chelcea, *op. cit.*, p. 24-29.
[17] idem, p. 36.

1. Vătraşii, care trăiesc, după părerea autorului, în oraşe ca: servitori şi lăutari;

2. Lingurarii sau rudarii, care trăiesc vara în păduri şi iarna în sate, în bordeie, şi se ocupă de confecţionarea lingurilor, a albiilor şi a altor obiecte din lemn;

3. Ursarii sau lăieşii, care trăiesc în corturi şi li se mai spune „şătrari”[18].

Şi în cazul acesta, criteriile nu sunt suficient precizate şi unele neamuri de rromi sunt fie omise, fie identificate eronat (vătraşii nu apar numai în oraşe, ci şi în sate, lăieşii nu sunt ursari etc.).

În sfârşit, Chelcea ajunge şi la propria clasificare a rromilor, „singura împărţire organic motivată”[19] cum o numeşte el. Criteriile sale sunt: „limba, ocupaţia şi felul de a fi”[20]. Chelcea distinge:

1. ţiganii de sat: fierari, zidari, cărămidari, muzicanţi (cunosc puţin limba);

2. ţiganii băieşi sau rudari, lucrători în lemn verde (vorbesc numai limba română);

3. ţiganii corturari sau nomazi, împărţiţi şi ei în ciurari şi căldărari (vorbesc limba).

Mai puţin fantezistă decât multe dintre celelalte împărţiri, aceasta are şi ea părţile sale de incoerenţă (criteriul deosebit de vag „felul de a fi”) şi omisiunile sale (ursarii). Ulterior, aceste omisiuni sunt remediate, fără însă a se ajunge la o viziune cu adevărat obiectivă: sistemul de valori promovat de Chelcea are, după cum bine se ştie, conotaţii de percepţie rasială a criteriului axiologic, astfel încât tipurile psihologice ale „ţiganilor” sunt: cel „aparent evoluat” la „ţiganii aşezaţi, de vatră”; cel „natural” la rudari şi cel „speculativ” la „ţiganii nomazi”[21]. Fără a insista asupra gradului de periculozitate al unei asemenea gândiri expuse, în plus, în cadrul unei lucrări ştiinţifice, nu ar fi lipsită de interes sublinierea că acest mod de abordare monoculturalist / etnocentric se referă la asimilare ca la unicul procedeu de „civilizare” a unui neam aflat la periferia culturii şi civilizaţiei: „ţiganii” sunt, în viziunea lui Chelcea, cu atât mai evoluaţi, cu cât sunt mai apropiaţi de cultura majoritară.

Pentru a reveni la identificările neamurilor de rromi, dintre cele de dată mai recentă face parte aceea a sociologilor *Elena şi Cătălin Zamfir* („Ţiganii. Între ignorare şi îngrijorare” - 1993), în care criteriul ocupaţional îmbracă forma „declaraţiei” rromilor înşişi, fără a avea însă neapărat relevanţă pentru diferenţierea de neam propriu-zisă, fiind uneori bazată şi pe alte criterii: apropierea lingvistică de alte etnii, modul de viaţă (nomad / sedentar). Erorile de bază sunt legate de lipsa de unitate a criteriilor şi de prezenţa unor criterii fie insuficient de clare (declaraţia), fie exclusiviste (ocupaţia).

[18] idem, p. 37.
[19] idem, p. 39.
[20] Ibidem
[21] Idem, p. 37.

Neamurile de rromi sunt astfel diferenţiate ca fiind următoarele: vătraşi, căldărari, rudari, spoitori, mătăsari, ursari, cărămidari, gabori, florari, lăutari, ciubotari, argintari, pieptănari, corturari – nomazi, lăieşi, cocalari, tismănari, fulgari, zlătari, cositorari, răcari, bidineri, geambaşi, ciurari, rromi românizaţi, rromi turci, rromi unguri[22]. Amestecând criteriile, autorii nu oferă o perspectivă limpede asupra neamurilor, dar pot sugera varietatea ocupaţională a culturii materiale a rromilor.

În lucrarea sa „Ţiganii în istoria României" (1998), istoricul *Viorel Achim* inventariază şi el câteva neamuri de rromi, numite, după surse ale începutului de secol trecut, „tagme". Sintetizând, autorul identifică: aurarii, care devin rudari prin trecerea de la culesul aurului din nisip la prelucrarea lemnului; cărămidarii, care sunt tot rudari, dar şi-au schimbat ocupaţia în confecţionare de cărămizi şi chirpici; lingurarii, o categorie distinctă a rudarilor; ursarii, care cuprind şi zavragiii, categorie care şi-a părăsit meşteşugul de fierar şi s-a angajat în salahorie; netoţii, consideraţi în epocă cea mai primitivă clasă, fără ocupaţie, fără locuinţă stabilă, dar şi fără cort sau căruţă, „trăind din hoţii şi jafuri"; vătraşii, sedentarizaţi, agricultori şi lăutari[23]. Împărţirea este relativ justificată, cu excepţia acelei categorii de „netoţi" şi a caracterizării acestei categorii, ambele fiind elemente de heteroidentificare negativă, în nici un caz de identificare obiectivă, ştiinţifică a unui subgrup de rromi.

Criteriul prevalent pare să fi fost, în toate lucrările prezentate, acela ocupaţional, incomplet şi incoerent uneori. Argumente în favoarea caracterului arbitrar al acestei identificări sunt numeroase: **1**. nu ocupaţia sau nu mai ales ocupaţia este aceea care creează coeziunea unui neam, ci modelul mental moştenit de memoria colectivă şi manifestat la nivelul structurilor de organizare socială, de control intracomunitar şi sancţiune a membrilor comunităţii, inclusiv prin elemente cutumiare (ex. spoitorii se definesc mai mult prin „Hârdelezi" decât prin faptul că spoiesc vase); **2**. există meserii care nu se suprapun în totalitate unui neam (ex. lăutarii, care pot fi vătraşi sau ursari, fierarii, care şi ei pot fi vătraşi sau ursari, cărămidarii, împletitorii de coşuri de nuiele, cei care fac bidinele şi pensule etc.);
3. ocupaţia a dispărut, dar neamul s-a păstrat (ex. lovarii, ursarii); **4**. unele neamuri au un sistem denominativ care nu are nimic de-a face cu ocupaţia, ci porneşte de la un nume de familie (ex. gaborii) sau de la un eveniment important din viaţa comunităţii (ex. boldenii, de la „boldo" = botezat, aşadar par a fi rromi musulmani creştinaţi); **5**. numele altor neamuri este pus în legătură cu poporul cu care au convieţuit şi de a cărui limbă au fost influenţaţi în mod major, iar nu în legătură cu ocupaţia (ex. „rromungre" – rromii unguri; „xoraxane", rromii turci; rudarii vlahuţi, vorbitori de limbă română);

---

[22] apud E. Zamfir şi C. Zamfir, *Ţiganii între ignorare şi îngrijorare*, Bucureşti: Editura Humanitas, 1994, p. 243.

[23] apud V. Achim, *Ţiganii în istoria Romaniei*, Bucureşti: Editura Enciclopedică, 1998, p. 78.

6. ocupaţii diferite pot aparţine aceluiaşi neam (ex. argintarii se ocupă şi de prelucrarea aurului, iar, mai nou, şi de lăutărie; rudarii se ocupă şi de cărămidărit şi de împletirea de coşuri; o parte din femeile căldărărese se ocupă cu astrologia palmei şi cu diverse practici magice premonitorii - importantă sursă de venit a familiei).

În ceea ce priveşte utilizarea adecvată a terminologiei, cu toate că literatura de specialitate nu a operat încă o distincţie clară între noţiunile de „ocupaţie", „meşteşug" şi „meserie", acestea rămânând neconturate, lucrarea de faţă va utiliza diferenţierea dintre termeni, după cum urmează: „ocupaţie" – mijloc permanent de subzistentă; „meşteşug" – nu asigură întotdeauna şi total subzistenţa; „meserie" – specializare mai restrânsă în cadrul unei ocupaţii.

Termenul cel mai potrivit pentru cultura materială a rromilor este acela de „***ocupaţie***". Opţiunea este motivată de faptul că rromii au cunoscut o dezvoltare comunitară marcată de factori istorici inhibanţi – robia în Ţările Române, Ţara Românească şi Moldova, dar şi de elemente catalizatoare – modul de viaţă nomad, datorat şi el, în parte, sistemului ocupaţional, care presupunea arii largi de adaptare la necesarul local. Aceşti factori au determinat articularea unei strategii de supravieţuire bazate pe îndeletniciri capabile să asigure subzistenţa, aşadar „ocupaţii".

Este dincolo de orice îndoială faptul că rromii au avut un rol important în economia Ţărilor Române, începând încă din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea şi până târziu, în perioada interbelică, meşteşugurile rromilor completând în mod fericit civilizaţia agrar-pastorală a spaţiului românesc, aşa cum au făcut-o, începând cu sfârşitul secolului al XVII-lea, breslele săseşti şi ungureşti în Transilvania.

S-a spus că ocupaţiile cele mai importante ale rromilor au fost şi sunt: arămăritul, fierăritul, negustoria de cai şi lăutăria[24]. Este adevărat că măestria cea mai mare o dovedesc în aceste direcţii, dar acest lucru nu reprezintă neapărat specificul culturii rromilor, ci este, după cum am mai spus, o adaptare la nevoile comunităţii. În acelaşi sens, al caracterului funcţional al culturii materiale rrome, s-au dezvoltat şi o serie de ocupaţii la fel de importante şi de vechi: prelucrarea argintului şi a aurului, prelucrarea lemnului, cărămidăritul, tinichigeria, prelucrarea osului şi a cornului, împletirea coşurilor şi a altor obiecte din nuiele, confecţionarea pensulelor şi a periilor, cositorirea vaselor, prelucrarea pieilor de animale, chiar şi confecţionarea florilor artificiale (mai mult în oraşe). Dintre toate acestea, sunt câteva de o importanţă mai mare: prelucrarea metalelor, nepreţioase şi preţioase, prelucrarea lemnului, a osului şi a cornului, cărămidăritul, multe dintre ele dezvoltând şi o serie de complexe

[24] apud Martin Block, *Moeurs et coutumes des tziganes*, Paris: Payot, 1936, p. 131.

magico-ritualice conexe: potcovitul ouălor, ca ritual de iniţiere în „breasla” fierarilor; „clocitul ouălor”, practică de magie prin similitudine, pentru aducerea vremii însorite, necesare cărămidarilor pentru uscarea cărămizilor; fierarul - vraci, în special pentru animale, cuvântul „*sastrări*” însuşi însemnând atât fierar, cât şi medic, vraci.

În acest context, studiul familiei tradiţionale a rromilor şi a structurilor sale cutumiare fundamentale nu poate fi conturat în deplinătatea sa, înţeles şi coerent prezentat în afara unei atente şi detaliate prezentări a ocupaţiilor tradiţionale rrome, datorită faptului că acestea se află în centrul dinamicii vieţii economice şi a culturii materiale a familiei de rromi.

2.Prelucrarea metalelor

Cea mai importantă ocupaţie a rromilor, în paradigma culturii tradiţionale, a fost prelucrarea metalelor, pe de o parte înzestrare moştenită încă din antichitatea indiană [c)], pe de altă parte necesitate asumată la nivelul supravieţuirii, acoperind, prin complementaritate, nevoile unei economii de tip pastoral-agrar. Materialele arheologice au scos în evidenţă practicarea acestei ocupaţii pe teritoriile româneşti cu mult înainte de venirea rromilor, încă din secolele al III-lea - al II-lea î.e.n.[d)], prelucrarea metalului (fier, cupru, aur, argint, plumb) fiind firesc precedată de extracţie, ambele constituind iniţial părţi integrante ale muncii aceluiaşi meşter: fierarul îşi procura singur materia primă, minereul de fier şi, prin reducere, obţinea metalul necesar pentru prelucrarea în propriul atelier[25].



Ceea ce aduc nou meşterii rromi este o continuă specializare pe domenii meşteşugăreşti: prelucrarea fierului (fierăritul) cu meseriile: fierăria propriu-zisă, potcovăria, caretăria şi feroneria (prelucrarea artistică a fierului); prelucrarea aramei (arămăritul); prelucrarea aurului şi a argintului; cositorirea vaselor de aramă.

În cadrul ***prelucrării fierului*** se remarcă ***fierăria*** propriu-

[25] apud R.O. Maier, *Meşteşuguri ţărăneşti în domeniul prelucrării metalelor*, în REF, Tom 40, nr. 5-6, 1995, p. 541-549.

zisă, prin care sunt confecţionate: unelte agricole (sape, săpăligi, greble, seceri, coase, brăzdare, cuţite de plug, otice pentru curăţirea brăzdarului), obiecte de uz comun (cuţite, cuţitoaie, dălţi, ciocane, topoare, cazmale, pirostrii, cosoare, custuri, tindeici, darace, piepteni de lână şi cânepă, greble, furci, foarfece de tuns oile, piedici pentru cai, curse de vânătoare, rariţe, colţi de grape, securi, cuie, lacăte, chei, belciuge, catarame, amnare, scoabe, piroane), elemente de fier din construcţii şi instalaţii (fiare de moară, lanţuri, armături de uşi şi de ferestre, încuietori, ferecături).

A intervenit şi aici o specializare: ***lăcătuşeria***, prin care se confecţionează lacăte, zăvoare, balamale, chei, broaşte şi diferite tipuri de încuietori de uşi şi de porţi.

Feroneria se ocupă mai mult de obiectele din fier susceptibile de prelucrări artistice (frigări, grătare, grilaje, ancadramente de uşi şi de ferestre) sau care pot fi ornamentate cu motive decorative cu funcţie de marcă sau semn de meşter (frunză, frunza bradului, pană, floare, iniţiale), aşa numiţii „pistrui" şi „pupi".

Inventarul unui *atelier de fierărie*, în ceea ce are esenţial, cuprinde: nicovala, care poate fi de mai multe tipuri („de pământ" - înfiptă direct în pământ, unde vatra este joasă; „de butuc" – înfiptă într-un butuc de lemn, unde vatra este înălţată) şi de diferite mărimi (mai mare pentru obiecte mari şi mai mică pentru ace de cusut, sule de cizmărie, potcoave, cuie etc.); foalele sau foiul (de mână sau de picior), vatra (de pământ sau înălţată), menghina, presa de tras şine pe roţi din lemn, diferite tipuri de ciocane, dornuri, dălţi, cleşti şi pile, nituitoarea, crestătoarea, dinţuitoarea, dornul, priboiul, bolţul, burghiul, barosul, bormaşina manuală instalată pe pinioane sau roţi dinţate - pentru dat găuri etc.
Cleştele este cunoscut şi sub numele de „fier" şi cu ajutorul lui se scoate fierul din foc şi se ţine pe nicovală când se prelucrează cu ciocanul. Gama cleştilor este foarte variată: cu mâner lung, cu cioc lat, strâmb, de potcovit, rotund, mare, de foc, tip gură de lup, de papagal etc.
Nicovala („ileul" / ilăul"), de obicei având 50 cm lungime şi 8 cm lăţime, este înfiptă o jumătate în pământ şi, până în secolul al XIX-lea, putea fi şi din piatră, deşi mult mai eficientă este cea din fier. Nicovala mică, pentru obiecte mici, pe care le-am enumerat deja, are cam 15 cm lungime, 5 cm lăţime şi 15 cm înălţime, este fixată în pământ cu ajutorul unui par de lemn şi are pe suprafaţa sa un orificiu (ca şi nicovala mare) prin care se bate capul cuielor. La un capăt, nicovala mică este ascuţită şi rotunjită, pentru a prelucra circular fierul şi alte metale (seamănă foarte bine cu aceea folosită de argintari şi de aurari). Ciocanele sunt şi ele de mai multe feluri: ciocanul de mărime obişnuită, barosul (ciocan mare de 5 kg), „handhamer"-ul sau „ciocanul de mână" - ciocan folosit cu o singură mână; „foslahamer"-ul – cel folosit cu ambele mâini; „fethamer"-ul - ciocanul cu care se trag cercurile pe

roţi; „fethamer-brait”-ul - ciocanul de netezit unele suprafeţe ale fierului; „fircauthamer”-ul sau „ciocanul-daltă” - ciocanul pentru găuri pătrate; „runthamer”-ul - ciocanul pentru obţinerea profilelor rotunde; ciocanul drept, rotunjit, bombat, ascuţit, ciocanul-şanţ, ciocanul de potcovit, ciocanul dorn etc. Desigur, o parte dintre aceste unelte, prin gradul lor înalt de specializare, sunt mai noi, apărute în epoca modernă. Un element - cheie într-un atelier de fierărit sunt foalele, unealta de suflat în foc, însoţite de o vatră de foc sau un cuptor de pământ. Înainte de a apărea tipul clasic de foale, era folosită o piele de capră sau de oaie, întoarsă cu părul pe dinăuntru, întinsă şi bătută în cuie, găurită la vârf şi prevăzută cu o ţeavă, care mai târziu avea să treacă printr-o talpă de argilă de 15 cm înălţime. Foalele se mai numesc şi „foaie”, „foiuri”, „gâfuri”, după vechiul sistem de construire.

Pentru a fi uşor accesibilă celor care vin să li se lucreze un obiect şi pentru a feri locuinţa de pericolul incendiului, fierăria este aşezată în afara casei, mai mult sau mai puţin depărtată de spaţiul de locuit.

Femeile se ocupă de acţionatul foalelor, lucrând astfel cot la cot cu bărbaţii, însă ele nu cunosc secretele meseriei, nefiindu-le împărtăşite tehnicile tradiţionale, iar în cazul prelucrării aramei, aşadar la căldărari, femeile nu participă la munca din atelier în perioada în care sunt considerate „*maxrime*” (spurcate), cu alte cuvinte în timpul menstruaţiei, al gravidităţii şi în perioada care urmează imediat după naştere.



Una dintre principalele tehnici de prelucrare a fierului este *prelucrarea la rece*, prin „ciocănire” (lovirea repetată a pieselor cu ciocanul, până la primirea formei dorite), prin tăiere cu dalta, „foarfecele” sau „ghilotina”, incizare cu dalta şi găurire cu ajutorul „bolţului” sau „priboiului”. Acest ultim procedeu se aplică mai ales la piesele subţiri, din şină, tablă sau sârmă, pentru modificări ale formelor şi diferite ornamente numite şi „flori” - figuri geometrice (cercuri, semicercuri, linii drepte simple şi duble).

Prelucrarea fierului la cald cere o specializare a meşterilor şi un grad de duritate ridicat al fierului. Tehnica poartă numele de „*fierbere a fierului*”; aceasta se face până în momentul în care materialul, în porţiunea care trebuie prelucrată, devine roşu-incandescent, moale, aproape de stadiul de curgere.

Pentru obţinerea formei dorite, metalul înroşit se „forjează” prin lovire rapidă, repetată, ritmică şi puternică, cu ajutorul ciocanelor de diferite mărimi şi forme. Încovoierea fierului poate fi urmată şi de tăiere. Tehnica este deosebit de dificilă, presupunând o bogată experienţă şi îndemânare în execuţie,

pentru că topirea prea mare a metalului sau lovirea lui necorespunzătoare pot duce la stricarea definitivă a pieselor, fierul sudat rămânând „mort", adică foarte dificil sau chiar imposibil de prelucrat.

Ulterior fierul trebuie tratat pentru mărirea durităţii, mai ales la stratul de suprafaţă (ascuţişul topoarelor, securilor, bărzilor, sapelor, coaselor, cuţitoaielor), care se căleşte prin încălzirea la o temperatură ridicată, urmată de răcirea bruscă într-un mediu gazos, uleios sau lichid. Un exemplu concludent este realizarea secerei. Aceasta se introduce în foc şi se bate cu ciocanul, apoi i se pileşte tăişul şi se zimţuieşte cu ajutorul unei dăltiţe foarte mici. La această operaţiune participă doi oameni: unul ţine secera şi dăltiţa fixată pe tăişul ei, iar celălalt loveşte cu ciocanul mic în dăltiţă, dar la intervale exacte, pentru a forma dinţii corect. După terminarea dinţilor, secera se căleşte – se dă în foc şi apoi se răceşte în apă, pentru a-i se mări rezistenţa, metalul devenind mai dur.

Specifică fierarilor rromi este vatra amenajată la nivelul solului sau într-o groapă, prevăzută cu foale simple (aşa-numitele „foale de groapă") din „burduf", cu ţeava de suflare îngropată în pământ. Acest tip de foale este acţionat cu mâna stângă, în timp ce, cu mâna dreaptă, se ţine cleştele. Mai târziu au apărut şi în fierăriile rromilor foalele de picior (acţionate, printr-un sistem de pârghii, cu piciorul), cele „turtite", cu schelet de lemn şi 3-4 capace din piele „dublă" de cal, mai rezistente, precum şi foalele "armonică" cu o capacitate mai mare de „suflare" a aerului.

Din fierărit s-a desprins o specializare cu valoare artistică: ***feroneria***. Obiectele sunt ornamentate prin câteva tehnici de lucru de mare fineţe (lustruire, strunjire, tăiere, perforare, încovoiere şi aplicare prin sudură), principalele unelte folosite fiind: „cleştele cu colţi", „cleştele cu tureac mare" şi „cu tureac mic", toate celelalte tipuri de cleşti şi ciocane, dălţi, burghie, nicovala „cu coarne" (cu două prelungiri ascuţite).

Pe lângă ornamentele geometrice (cercul, linia, unghiul, zig-zag-ul, frunza, brâul, floarea) şi acei "pupi" realizaţi cu „împistritorul", decoruri incizate şi de relief (obţinute prin bătaie cu ciocanul), există şi alte două tipuri de prelucrări în feronerie, care afectează artistic însăşi forma materialului (frigările, semnele pentru animale) şi dobândesc valoare atât prin tehnică, cât şi prin funcţia ornamentală (uşile din lemn „în tăblii" au ca element decorativ, dar şi funcţional, aşa-numitele „cuie ţigăneşti" / cioacele – tip floare).

Îmbinând *tehnica fierului forjat* (prelucrare la cald) cu *tehnica ştanţării*, prelucrarea artistică a fierului are drept obiecte realizate uneltele de vânătoare (topoare, capcane) şi de păstorit (pirostriile, săgeţile, frigările, lanţurile pentru ceaun, securile, cuţitele), precum şi alte obiecte casnice (vătraie, cosoare, securi, amnare). Ornamentul vizează însă şi ţintele de pe balamale şi clanţe, florăriile dintre

ramele ferestrelor, ţepii de pe case, grilajele de împrejmuire, grilajele de pe casa scării, grilajele monumentelor funerare etc.

Tot dintre fierari s-au desprins şi ***potcovarii***, de cele mai multe ori fără a se limita la această specializare. Cele câteva unelte speciale sunt: lingura, cu care se curăţă copita calului înainte de a i se bate potcoava şi cheia, un fel de pilă cu dinţii mari, cu care se netezeşte copita calului după ce s-a bătut potcoava (se mai numeşte şi „raşpă”). Continuă să fie folosite: cleştele, ciocanul, lupul (unealtă în care potcovarul prinde şi strânge fierul), adăugându-se o instalaţie de priponire a calului numită „război” (un sistem de butuci şi pari de lemn între care calul va fi priponit în „chingi şi ţevi”) şi un trepied de potcovit calul („boc” sau „faielbac”). Jugul de potcovit boii se numeşte „stănog” sau „crivală”.

În trecut, potrivit tehnicii tradiţionale, potcoavele pentru cai „se fierbeau” în foc pentru a le fi puse grifuri în faţă, pentru că nu exista aparatul de sudură.



Tehnica de potcovire cuprinde următoarele etape: curăţirea de pietre a copitei calului cu lingura, cuţitoaia, cleştele sau coada cleştelui; tăierea sau “tunderea” unghiei crescute anormal, de unde ideea că potcovarul este şi veterinar sau vraci de animale; curăţirea „cărnăţuiei” de pe copită (să fie aşa de curată încât „să poată bea omul apă din ea”); tăierea fierului la o anumită măsură, în funcţie de mărimea copitei; introducerea fierului în foc şi modelarea sa în formă de potcoavă; „şăruitul” potcoavei, care se face după ce fierul a fost încălzit bine, cu ajutorul unui dorn ce formează şarul pentru găuri; găurirea potcoavei cu dornul – câte opt găuri, patru pe o parte şi patru pe o parte, pentru caiele (cuie de potcovit); îndoirea hacurilor, adică a marginilor potcoavei; aşezarea potcoavei, ermetic şi după ce s-a răcit puţin, pentru a nu se îngropa în unghie şi a nu distruge copita. Potcoava nu trebuie totuşi să fie rece când este aşezată pe copită, deoarece, dacă este macar puţin caldă, se poate „păsui”, adică lipi, ceea ce ajută la fixarea ei pe copită. După răcire, potcoava se bate pe copită cu ajutorul caielelor.

Pentru executarea unei potcoave, fierul se lucrează la cald pe nicovală, cu un ciocan special (bandhamer), urmând încovoierea potcoavei, cu un alt ciocan (falţhamer) făcându-i-se adâncitura numită „falţ”, în care intră caielele; găurile potcoavei se fac cu ajutorul unui „şpithamer”. Calul este fie priponit, fie ridicat de la pământ cu frânghii şi chingi, în sistem de scripete. Copita calului se aşază pe boc, atât pentru pilire, cât şi pentru ajustarea potcoavei şi fixarea ei cu caiele. Cel mai dificil de potcovit sunt măgarii pentru că au unghia foarte subţire şi necesită mare atenţie în execuţie. Potcoavele de cal şi de bou au, în partea din faţă, o ridicătură care protejează copita („capac”). Cuiele

folosite se numesc „caiele” pentru cal şi măgar şi „aşchii” pentru bou, unde potcoava este despicată; potcoava de bou însăşi este numită „aşchie” şi este împărţită în două. Există şi potcoave „de coseală”, pentru cai care calcă într-o parte şi potcoave „de ţăcăneală”, pentru producerea unui zgomot plăcut (folosite în trecut în special pentru birjele / trăsurile din oraşe).

Un alt tip de potcoave realizate de fierari sunt „potcoavele de gheaţă”, numite şi „mâţe”, „potcoave bătrâneşti” sau “potcoave ţigăneşti”, care se legau peste încălţăminte, pentru a nu se aluneca iarna pe gheaţă. „Potcoavele” aveau şase colţi în partea de jos, iar la suprafaţă „urechi” sau „verigi”, prin care se legau „nojiţe” sau curele de încălţăminte.

În prezent, potcoavele nu se mai fierb în foc pentru a li se pune grifuri în faţă, ci aceste grifuri sunt prinse cu ajutorul aparatului de sudură. Acelaşi aparat modern este folosit şi la confecţionarea căruţelor, care nu mai au roţi de lemn, ci de cauciuc.

O altă specializare a fierăritului este ***caretăria*** sau „legatul căruţei”, care constă în trasul şinelor pe roţi şi al legăturii de fier de la dricuri, prin legarea osiei cu dricul, cu ajutorul „ţugurilor” sau a „bentelor”. Şinele pentru roţile de lemn „se fierb” în foc. După ce este „fiartă” în foc, şinei i se dau şapte găuri pentru a i se bate „şinarii” (cuiele de fier), care susţin şina pe roată. Presa pentru tras şinele este din piatră, iar roata se aşază pe ea şi este strânsă, în partea de sus, cu un şurub puternic.

La tras şina pe roată trebuie trei oameni, dintre care doi trag la scoabe cu pari din lemn, iar al treilea, fierarul, bate cu ciocanul şina pe roată, cu mare atenţie şi răbdare, pentru a nu rămâne goluri „în bătaie”. După ce se termină de tras şina pe roată, se dă prin apă şi se bat şinarii.

Caretaşii făceau legăturile de fier ale căruţelor printr-o tehnică complexă numită „ferecatul carelor”, aplicată şi la legatul săniilor.

Alături de nicovală, ciocan şi cleşti („ronthamer”-ul, pentru obţinerea profilului rotund al şinei de roată / aşa-numitul cleşte „îndoit”), se folosesc unelte specifice („ştecla de nicovală“ pentru osii, „filiera” de tăiat filetul, „ghivimbărul”, cu care se face filet la piuliţe, „menghina” etc.).

Instalaţia pentru tras „şina” sau „raful” pe roată cuprinde: „ambustocul”, un trunchi mare şi gros de copac, care serveşte la scosul şinelor de pe roţi şi la bătutul „bucşelor” la roţile de car sau căruţă; „bancul”, fixat în pământ, pe care este fixată şi filiera, având totodată două „menghini”, una pentru tăiere şi pentru făcut „bride” sau „ghiventuri”, cu care se leagă dricurile la căruţă, iar cea de-a doua folosită pentru confecţionarea “piuliţelor”. Bridele vor prinde osiile pe „furci” sau „şteluri” cu ajutorul „gâştelor”, legături metalice care strâng bridele, după măsurarea furcii „de la inimă la poduri” cu o sfoară. Sudura pieselor metalice, în special a şinei de legat roţile („încălţarea roţilor”), se face la cald

prin „fierberea” metalului la capetele de sudat, până la punctul de topire şi prin lovirea cu ciocanul la locul îmbinării, pentru prindere. Tehnica prin care se trage şina pe roţi este: „de pe butuc” „cu cârlige”. Intervenţia esenţială a fierarului în caretărie rămâne „legarea”, „încălţarea”, „întărirea în fiare” sau „ferecarea căruţei”.

Deosebită de fierărit, dar derivată din acesta, este ***lăcătuşeria***. Lăcătuşii repară obiecte din fier, confecţionează chei, balamale, încuietori, lacăte, ferecă uşi de biserică.

Un produs mai deosebit al fierarilor îl reprezintă clopotele şi tălăngile pentru animale, ***clopotari*** rromi însă au fost puţini. Executarea acestor obiecte avea mai multe faze, începând cu croitul, apoi curbarea şi subţierea marginilor prin ciocănire, pentru a se uşura lipirea lor. Tot prin ciocănire se forma aşa-numitul „şarpac”, dunga groasă şi bombată de pe mijlocul clopotului, care amplifică sunetul. Şarpacul se realiza prin presarea tablei pe dinăuntru cu ajutorul unui ciocan de oţel, până la încheierea clopotului: devenit monolit, aproape ca turnat, clopotul dobândea vibraţia necesară de sunet. În afara acestei încheieri, toate celelalte operaţii se efectuau pe o bucată de lemn, pentru a nu se tăia tabla. Tablele se încheiau prin „îmbucare” şi „cu nituri”; urma arămitul clopotului, ungerea cu lut în exterior, şi „arderea”. Pentru a se obţine un sunet cât mai frumos, clopotul se îngropa în pământ, calitatea pământului fiind deosebit de importantă. Lipitura dintre părţi se făcea cu alamă dată cu borax[26]. Tehnica presupunea o specializare strictă, de aceea puţini meşteri fierari au îmbrăţişat această meserie. Există însă documente care atestă prezenţa meşterilor clopotari rromi între robii mânăstireşti, care făceau clopote din aramă (1598 – Mânăstirea Bistriţa)[27].

La fel de importantă precum prelucrarea fierului este, pentru cultura materială tradiţională a rromilor, ***prelucrarea aramei***, „arămăritul” sau „căldărăritul”. Căldărarii confecţionau şi reparau vase de aramă, dar făceau şi acoperişuri pentru biserici (extinderea ulterioară a meseriei s-a produs înspre tinichigeria în aluminiu).

Vasele căldărarilor sunt de două categorii: vase mari, de uz familial sau comunitar (alambicuri – cazane mari de fiert ţuica numite „de povarnă”, cazane de fiert săpunul, găleţi de apă etc.) şi ritual-religios (cristelniţe) şi vase mici sau medii, de uz gospodăresc (căldări, tipsii, tăvi, tigăi, căni, talere, oale, tingiri, găleţi pentru apă, căuce, vedriţe, ibrice, căldări de mămăligă etc.) şi de cult (căldăruşa de Bobotează, pocalul bisericesc).

---

[26] ibidem
[27] Ştefan Olteanu, Constantin Şerban, *Meşteşugurile din Ţara Românească şi Moldova în Evul Mediu*, Bucureşti: Editura Academiei, 1969, p. 68.

Vasele au dublu rol: funcţional - de uz casnic sau cu funcţie rituală (vadra de mireasă) - şi decorativ, fiind ornamentate prin diferite tehnici meşteşugăreşti (lustruire, ciocănire, încovoiere, perforare, tăiere, incizare). În special vasele rituale prezintă un decor complex, atât prin tehnică, cât şi prin valoare simbolică şi formă (bumbi realizaţi prin ciocănire, linii geometrice incizate: dungi, brâuri, unghiuri, zig-zag-uri, romburi, frunze, linii curbe etc.) realizate mai ales cu dalta şi ciocanul.

În special în zone sărace în lemn şi cu pământuri lipsite de o calitate a lutului care să permită dezvoltarea olăritului (Teleorman, Câmpia Dunării, zonele de câmpie ale Moldovei etc.), prelucrarea aramei s-a dezvoltat ca o necesitate, mai ales că arama se prelucrează uşor, cu unelte simple, iar vasele de aramă cositorite („spoite") au şi valoare terapeutică prin „curăţarea" apei (argintul, arama şi cositorul au puterea de a purifica apa, iar apa purificată distruge o mare parte dintre viruşi, bacterii şi microbi). De aici provine şi valoarea ritualic-magică a unor vase de aramă (cazanul de botez, cazanul de aghiazmă, vasele dăruite de către naşi mirilor la strigarea darului, la masa mare, menţionarea vaselor de aramă ca valori simbolice în foile de zestre).

Numită ştiinţific „cupru", arama prezintă conductibilitate termică şi electrică şi are câteva proprietăţi care o apropie de metalele nobile, între care se remarcă maleabilitatea şi ductibilitatea. Arama este folosită în aliaje cu aurul, în obţinerea bronzului (în amestec cu staniu, aluminiu şi plumb) şi a alamei (în combinaţie cu zinc). Cele mai importante tehnici de prelucrare a aramei, reunite în aşa-numita „alămire ţigănească", sunt: topirea sau fierberea în foc şi baterea cu ciocanul. Uneltele şi instalaţiile folosite sunt: nicovala, ciocanele, foarfecele, cleştii, compasul de trasare, dornul („punctatorul"), ciocanul de lemn, piuliţa, dălţile şi, bineînţeles, foalele şi cuptorul de pământ.

Topirea aramei se face cu ajutorul unui cuptor de pământ, care se arde cu două zile înainte, cu cărbuni de prun, şi atenţia este îndreptată către foale, ca să nu se răcească materialul şi să nu cadă „în baie". La fel de importante sunt: trasarea materialului, formarea colţarelor şi a fundului.



„***Alămirea ţigănească***" este un procedeu vechi, de mare măiestrie, transmis în cadrul familiei şi ţinut secret, de aceea foarte puţin cunoscut în etnografie. Modul de îmbinare a părţilor componente ale unui vas de aramă presupune câteva operaţiuni complicate. După ce au fost croite şi aduse la dimensiunile dorite, părţile se taie pe margini în profil de coadă de rândunică, se inserează una în cealaltă, după care îmbinarea se bate foarte bine pe „nicovala de pământ". Metalul se introduce de mai multe ori în groapa cu jăratec prevăzută cu „foale de groapă" şi se bate cu ciocanul

până la obţinerea formei dorite. Operaţiile se repetă succesiv pentru a asigura durabilitatea şi soliditatea încheieturii. Pentru o îmbinare perfectă care conduce la etanşeitatea vasului se face „alămirea”: curăţarea aramei la încheietură prin tratarea cu apă tare nestinsă şi presărarea cu „lamă” – lamele subţiri de alamă sau granule de şpan de bronz şi borax.

Pentru a se extrage umiditatea şi a se opri desprinderea stratului de şpan şi borax, încheietura se udă cu o măturică („pleaftură”) şi se presară cu sare de bucătărie; se pune vasul în groapa cu jăratec şi se ridică temperatura, prin insuflarea masivă de oxigen cu ajutorul celor două foale mici “de groapă”.

Pentru a se face materialul cât mai rezistent, se ciocăneşte de multe ori (chiar de peste zece ori) în întregime. Suprafaţa fiind perfect îndreptată, se trece la ornamentare, din bătaia ciocanului, cu dalta sau cu dornul. Ceea ce este esenţial în arămărit ţine de două tehnici de bază: alămirea şi ritmul egal de ciocănire.

Una dintre ocupaţiile tradiţionale importante ale rromilor este şi ***prelucrarea metalelor preţioase*** (argintul şi aurul).

De la început trebuie făcută diferenţierea dintre *rudari* (numele lor provine de la cuvântul slav „ruda” = minereu), care se ocupau iniţial cu extragerea aurului din nisipul râurilor, abia mai târziu (sfârşitul secolului al XVIII-lea şi mai ales secolul al XIX-lea) trecând la prelucrarea lemnului, şi *zlătari* (din slavul „zlota” = aur), care se ocupau cu prelucrarea aurului. Se pare că aceşti zlătari / aurari s-au confruntat, într-un anumit moment istoric, dificil de determinat exact, cu o interzicere a activităţii lor lucrative, meşteşugul prelucrării aurului fiind preluat de argintari, fapt păstrat până astăzi.

Tehnica culegerii aurului din nisipurile aurifere ale râurilor este cunoscută din relatările numeroşilor călători străini (Paul de Alep, Del Chiaro) despre Ţările Române în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Instrumentul principal al rudarilor era o scândură cu adâncituri tăiate transversal şi mărginită în ambele părţi de o stinghie de lemn. Pe această scândură numită „doscă”, ţinută ca un plan înclinat, se întindeau ţesături de lână şi ea era scufundată în apa amestecată cu nisip a râurilor. Sedimentul aurifer era reţinut de ţesătura care, spălată într-un butoi, îşi separa nisipul de aur, cel dintâi curgând printr-un jgheab. Minereul adunat se zdrobea într-un mojar de fontă, simplu sau amestecat cu mercur, pentru a se obţine un amalgam. Acesta se storcea într-o pânză, apoi se topea într-un vas de ceramică. Aurul topit era apoi realizat în tipare, ca lingouri[28] (rudarii cunoşteau şi tehnica topirii aurului în bare / lingouri).

---

[28] Idem, p. 189.

Aurarii îşi obţineau materia primă fie de la rudari sau de la băieşi (care scoteau aurul din mine de aur), fie, ca şi argintarii, din monedele care circulau în epocă.

În ceea ce-i priveşte pe argintari, aceştia confecţionau: obiecte de podoabă (inele, cercei, salbe, colane, broşe, pandantive, agrafe, brăţări, coliere, lanţuri), piese de harnaşament (pinteni), arme (săbii), piese de îmbrăcăminte (nasturi, butoni, cingători), obiecte de uz casnic (tacâmuri, castroane, tăvi, solniţe aurite, cupe aurite, ceşti, găleţi etc.), obiecte religioase (chivoturi, potire, căţui, cădelniţe, ferecături de carte bisericească, policandre, talere, sfeşnice, cristelniţe, candele, tăvi, linguri şi linguriţe, anaforniţe, aureole, aghiazmatare, cruci lucrate în tehnica filigranului).

Din această meserie s-a desprins aceea legată de ***baterea monedelor*** de aur, argint sau aramă de către ***bănari***, însă cu o reprezentare scăzută în rândul meşterilor rromi.

Obiectele care presupuneau o decorare mai detaliată erau obţinute prin turnare în tipare de piatră sau de ceară. Alte tehnici erau încrustarea cu pietre preţioase, imprimarea, încrustarea de ornamente cu ajutorul unor matriţe speciale, laminarea sârmei de aur şi de argint prin ciocănire, tehnică ce oferea posibilitatea unor multiple utilizări ale sârmei filigranate, fină ca o pânză de păianjen. Metodele ştanţării, perforării şi ajustării erau şi ele utilizate mai ales la confecţionarea obiectelor de cult. Cea mai răspândită însă era tehnica modelării în relief prin ciocănire, metodă cunoscută încă din secolul al XVI-lea.

În ceea ce priveşte confecţionarea podoabelor şi obiectelor de uz casnic mici din argint, singura conservată până astăzi în cadrul prelucrării argintului şi aurului de către meşterii rromi, se remarcă *tehnica filigranului*, mai perfecţionată la cercei şi mai simplă la inele.



În prezent, argintarii fac diferite obiecte de podoabă (cercei, inele, verighete, nasturi, butoni, brăţări, obiecte mici de uz casnic special (din argint), elementele metalice pentru costumul tradiţional (nasturi, închizători de brâu etc.), meşterii fiind grupaţi mai ales în zone din Muntenia, Oltenia, Vlaşca şi Teleorman.

Ei au păstrat atât tehnica de lucru (ciocănire, incizare, îndoire, tăiere, crestare etc.) cât şi inventarul de unelte vechi (nicovala mică „de butuc”, foalele mici, manuale, ciocanul, dălţile, ţeava de suflat / „suflaiul”, care înmoaie şi topeşte metalul, foarfecele de tăiat metalul, matriţele de mână, calapodul - un con ascuţit şi lung, de lemn, cu vârful în jos, cleştele mic). Uneori nicovala poate fi doar o bucată de fier dreaptă, o şină, un „rif plat”. Se foloseşte un aliaj de fier şi carbon, iar sculele sunt oţelite prin

călire. Etapele de lucru cuprind: topirea metalului pe un cărbune de mangal scobit cu o scoabă şi încălzit prin suflarea aerului printr-o ţeavă / „suflai” (mai nou se foloseşte spirtiera); după ce s-a topit cu ajutorul focului suflat prin ţeavă, metalul se ia cu o pensetă sau cu un cleşte mic şi se bate pe nicovală; calapodul fixează mărimea inelului; partea rotunjită a nicovalei ajută la îndoirea barelor; alte ornamente se fac cu dalta şi ciocanul sau prin încrustări, ştanţări sau filigranare.
Argintarii posedă foarte bine tehnicile moştenite de prelucrare a metalelor preţioase, vibraţia lucrului cu mâna oferind obiectelor unicitatea şi frumuseţea care nu pot caracteriza niciodată obiectele de serie. În categoria lucrătorilor în metal, pot fi incluşi şi ***spoitorii*** **[e)]**, care se ocupau, pe lângă cositorirea vaselor de aramă (oale, tigăi, cazane etc.), şi cu repararea şi curăţirea periodică a acestora.

Cositorirea este tratarea, prin acoperire, cu cositor (metal alb-argintiu, maleabil şi ductil, denumit ştiinţific „staniu”), a concavităţii (suprafaţa interioară) vaselor de uz casnic, pentru a se împiedica oxidarea lor. Cositorul este topit, apoi se „unge” suprafaţa în mod uniform prin mişcarea circulară a vasului.
Ca şi alte activităţi gospodăreşti cu dublu caracter: funcţional-utilitar şi ritualic, de pildă „lutuirea” casei (schimbarea stratului de pământ de pe jos sau refacerea prispei de lut), care se face la marile sărbători de primăvară (de exemplu de Paşte), spoirea vaselor este o necesitate practică dublată de un act simbolizând înnoirea şi purificarea: cositorirea generală, a tuturor vaselor (în afara spoirilor accidentale) se face de Paşte: „spoitorii ce spoiesc vasele de cuhnii de Paşte”[29].

Printre meseriile practicate de rromi, în cadrul prelucrării metalelor, se numără şi ***tinichigeria***. Prin specificul ei legat de construcţii, această meserie poate fi încadrată şi în categoria ocupaţională a construcţiei de case. Neamul de rromi care practică cu predilecţie tinichigeria este acela al gaborilor (prezenţi mai ales în Transilvania). Tinichigiii se ocupă cu confecţionarea burlanelor, a jgheaburilor şi a acoperişurilor din tablă. Materialele folosite sunt tabla zincată şi tabla de aluminiu.
Gama de unelte este variată şi include multe unelte de fierărit, alături de altele specifice: foarfecă turcească de tăiat tabla, cleşte de îndoit tabla / „falţ”, ciocane de lemn, „cal” / „şălaizăn” de făcut coame de acoperiş, ciocane de lipit / „letcoane”, metru de măsurat, ac de trasat pentru croiul tablei, compas, şablon, „calandru” pentru roluit tabla şi făcut jgheaburi, „şini” pentru încheiat burlane, „bolţ” pentru tăiat tabla, „bor” pentru ţevi ornamentale, ciocane de fier, dălţi, dornuri, cleşti, ferăstraie, “camforcă” pentru mangalul de foc destinat încălzirii ciocanelor de lipit etc.

[29] Idem, p. 157.

Tehnicile de „lipit” pot fi cu apă tare, la tabla galvanizată şi cu apă stinsă, la tabla neagră, netratată (se curăţă întâi cu apă tare nestinsă). Tehnicile de „prindere” se împart în prinderea „în falţ” (prin asamblarea îndoiturilor) şi baterea „în cuie”.

În concluzie se poate afirma, fără teama de a greşi, că meşterii rromi, prin varietatea meseriilor legate de prelucrarea metalelor pe care le stăpânesc cu măiestrie, deţin “taina” metalului, dar, după cum se va vedea în continuare, nici “taina” lemnului nu le este străină.

3.Prelucrarea lemnului

Meşterii rromi care se ocupă astăzi de prelucrarea lemnului sunt ***rudarii***. Iniţial, rudarii[f)], după cum le arată şi numele (slavul „ruda” = minereu > rr. „rud” = metal), se ocupau cu „spălatul aurului”: ei culegeau aurul din nisipul râurilor (mai ales în Transilvania) şi îl topeau în lingouri printr-o tehnică despre care deja s-a discutat în subcapitolul anterior.

Ulterior, din motive de asemenea descrise deja, a avut loc un transfer ocupaţional sau o reconversie profesională, rudarii trecând la prelucrarea lemnului. În cadrul acestei ocupaţii, au apărut specializări / meserii: *rudăritul propriu-zis*, cu *„butnarii”*, care fac obiecte casnice din lemn (blide, scafe, căuce, doniţe, maiuri de bătut rufe etc.) şi *covătarii / „albierii”* care fac albii, căpistre şi coveţi; *lingurăritul* cu *„lingurarii”*, care confecţionează linguri, linguriţe, găvane, cupe, linguroaie, polonice; *fusăritul* cu *„fusarii”*, meşteri în confecţionarea fuselor; *lădăritul* cu *„lădarii”*, specializaţi în mobilier (mese, scaune, dulapuri etc.), mai ales în lăzi de zestre, lăcriţe, „hambare” şi tronuri (de ţinut mălaiul).



O ramură distinctă este aceea a *„corfarilor”*, care împletesc corfe sau coşuri din nuiele de alun, de răchită sau de salcie. Alte obiecte realizate de rudari, din esenţe de lemn diferite, sunt accesoriile de lemn pentru războaiele de ţesut, leagănele pentru copii, meliţele, jugurile, coporâile (tiocurile) de coase, cozile de coase, de topoare şi de sape, furcile de strâns fânul, bâtele păstoreşti, furcile de tors,

greblele, piuliţele pentru usturoi, sărăriţele, lopeţile de pâine, „cârpătoarele” (fundurile) pentru mămăligă, piperniţele.
Mobilierul ţărănesc făcut de meşterii rromi specializaţi în prelucrarea lemnului este cunoscut sub numele de ***mobilier rudăresc***[g)], care se diferenţiază de celelalte tipuri de mobilier (tâmplăresc şi dulgheresc) prin faptul că pune în valoare calităţile naturale ale fibrei lemnoase, lăsând-o vizibilă la suprafaţa obiectului. Mobilierul rudăresc este simplu sau horjit (ornamentat cu ajutorul horjului, prin incizie şi crestare), din lemn, mai ales de fag, cu fibră albă, mai puţin vulnerabilă la atacul carilor.

Odată uscat prin afumare, lemnul de lucru se ciopleşte pe lungime cu securea, se curăţă şi se uniformizează cu barda, se netezeşte cu „mezdreaua” / „cuţitoaia” pe „scaunul de cuţitorit”. Pentru realizarea lăzilor, blănile astfel prelucrate se îmbină între ele printr-un „scoc” / „uluc” executat pe una din muchii cu „horjul”. Cele patru picioare au, de-a lungul lor, „jgheaburi” în care se fixează capetele „limbuite” (terminate cu prelungiri) ale scândurilor ce alcătuiesc rândul de jos al pereţilor şi al „căpătâielor”. În căpătâie sunt fixate blănile capacului, iar pereţii lăzii sunt „cusuţi” în cuie de lemn cioplite în patru feţe.

Ornamentarea, în special a lăzilor de zestre, se numeşte „horjire” sau „scriere” (Muntenia, Oltenia), „împistrire” (Transilvania), „tărcare” (Maramureş) şi se face prin incizie şi crestare cu „scoaba” / „horjul” (pentru linii drepte) şi cu „florarul” / „capra” (compas cu horj pentru linii curbe). Se decorează: panoul frontal, capacul, picioarele, braţele capacului şi panourile laterale, iar motivele, „flori" sau „rolituri”, sunt geometrice (puncte, pătrate, unghiuri simple, unghiuri cu haşuri, zig-zag-uri, linii curbe, oblice, cercuri, semicercuri, spirale, linii drepte şi frânte, romburi etc.), florale, fitomorfe (bradul) şi solare (rozeta, roata cu spiţe) etc.
Se remarcă dispunerea simetrică, faţă de un ax central, repetiţia ritmică în registre orizontale sau verticale a elementelor ornamentale şi, prin aceasta, armonia şi echilibrul decorului, care nu oboseşte ochiul prin supralicitarea suprafeţei. Un alt obiect de mobilier tipic, lucrat de rudari, este masa joasă, rotundă, cu blat gros şi trei picioare, de influenţă vădit orientală, prezentă pe arii largi în Banat, Oltenia, Muntenia, Dobrogea şi Moldova. Ea este însoţită de scăunele joase, cu faţă uşor scobită, rotunde sau pătrate, cu trei sau patru picioare, de obicei simple, fără ornamente. Atât la masă, cât şi la scaune, picioarele „se bat” în cepul făcut cu ferăstrăul.

În schimb masa înaltă cu ladă sau cu sertar, inclusiv masa „cu secret” (cu sertar ascuns vederii) răspândite în Transilvania şi Maramureş, şi masa-dulap, prezentă cel mai frecvent în Oltenia şi în Muntenia, prezintă registre decorative ample pe faţa sertarului, de-a lungul picioarelor şi pe cele două

uşi ale dulapului de sub blat, lucrate fiecare dintr-o singură bucată de lemn. Motivele cel mai des întâlnite sunt rozeta, steaua, volutele, funia, dinţii de lup, spirala, şarpele, ochiul boului, unele având şi o valoare simbolică (ex. „şarpele" - simbol al fecundităţii, „cercul" - simbol al timpului circular, „rozeta" - simbol solar protector, „funia" - simbol al timpului liniar).

Dacă scaunele joase valorifică uneori diferitele contorsionări ale rădăcinilor, trunchiurilor şi ramurilor de copaci de esenţă tare, prin folosirea unor segmente de arbori cu înfăţişare de scaun, punând în valoare masivitatea sau supleţea naturală, scaunul cu spătar impresionează nu atât prin simplitate, cât prin măiestria meşterului, prin decorul bogat, dar echilibrat, de influenţă gotică, central-europeană.

Ornamentele scaunelor cu spătar sunt fie incizii şi crestături cu motive geometrice (zig-zag-uri, cruci, semicercuri, rozete, romburi, unghiuri etc.), fie traforuri florare, în formă de inimă sau de potcoavă. Se observă un fapt remarcabil: coexistenţa, în aceeaşi casă ţărănească, a ambelor tipuri de scaune, cele joase în camera de locuit şi cele cu spătar în camera de oaspeţi, fapt care explică modelul mental românesc al duplicităţii asumate.

Alte obiecte de mobilier rudăresc sunt: blidarele, lingurarele, dulapurile de perete, podişoarele (dulapuri), colţarele (dulapuri de colţ), leagănele pentru copii (cele aşezate pe podea), realizate cu tehnici şi motive ornamentale similare celor întâlnite la mesele-dulap.

Rudarii lucrează şi *furci de tors* (de brâu şi cu scăunaş / cu talpă lungă) simple sau cu forme simbolice („cu coarne", „cu aripi", „cu măr / roată", simboluri prenupţiale ale fertilităţii), obţinute prin traforare şi cioplire, ornamentate prin incizare, crestare şi scobire cu vârful cuţitului sau cu horjul.

Bâtele şi cârjele păstoreşti, însemne ale puterii, fecundităţii şi bogăţiei, lucrate în general din lemn de corn, au partea superioară îngroşată („măciucă", „măciulie", „cap", „măr") şi confecţionată uneori din os. Predomină figurarea, prin cioplire cu barda, a şarpelui, ca simbol phalic. Alte ornamente, incizate sau crestate, sunt brâurile cu decor geometric, floral sau zoomorf (ex. fluturele stilizat).



Un exemplu de tehnică aplicată, de data aceasta nu pe un obiect pentru ornamentare, ci pentru realizarea unui obiect simplu, este tehnica de confecţionare a unei greble: lemnul de plop este spintecat cu securea în bucăţi de o palmă pentru dinţii greblei, apoi „colţii" sunt neteziţi cu cuţitoaia, puşi la uscat, prin afumare, şi ascuţiţi cu cuţitul. La fel se procedează şi cu coada greblei, numai că, după ce s-a uscat, este presată

în „călcător” (lemn crestat) pentru a se îndrepta. În ceea ce priveşte „leafa” (lemnul în care se înfig dinţii greblei), ea se face din lemn de platin sau de fag, se spintecă din secure, se uniformizează cu mezdreaua, se usucă 2-3 zile la soare şi apoi se găureşte, iar dinţii i „se bat cep”.

Lingurarii lucrează lingurile mai ales din lemn de esenţă moale (salcie, plop negru, tei), dar şi din paltin, frasin, arin alb, jugastru, prun, cireş, tisă, păr. Tehnica de lucru este următoarea: despicarea lemnului într-o formă apropiată de cea a lingurii, realizarea părţii concave a lingurii prin scobire cu „scoaba”, croirea şi subţierea cozii cu cuţitul; şlefuirea lingurii cu o bucăţică de os sau cu un ciob de sticlă. La fel se fac şi linguroaiele, căucele, scafele etc. Deosebite sunt lingurile „cu călcâi” (cu o curbură puternică deasupra căuşului, care conferă eleganţă cozii) şi cele „cu cârlig” (cu coada îndoită prin cioplire şi îndepărtare de material), de agăţat în lingurarul de perete.
Alături de lingurile de uz, există şi lingurile decorative, care se bucură de o mare varietate ornamentală: cioplirea „capului cozii” (simboluri: capul de şarpe, cocoşul, capul de cal etc.), împunsături, traforări, incizii puternice făcute cu vârful briceagului şi al „unghioarei” (dăltiţă ascuţită), pentru realizarea de motive geometrice, zoomorfe, avimorfe, antropomorfe („ochişorul”) şi fitomorfe. Practic aici fantezia meşterului este nelimitată.

Fusarii urmează şi ei o serie de etape de lucru specifice meseriei lor: scurtarea şi despicarea lemnului în fâşii de grosimea fusului brut; uscarea lemnelor în „uscătoare” (cotlon cu pereţii de lut, deasupra focului); cioplirea cu barda; strunjirea cu „gruica” (instrument metalic) la „strungul cu sfoară” (lemn scobit la mijloc, la care scobitura se numeşte „scoc”, “sprijinit pe doi ţăruşi înfipţi în pământ şi bifurcaţi la partea superioară, pe care stau rezemate cele două capete ale lemnului”[30]) acţionat manual: prins la capete între „dastău” şi „climpuş”, fusul se mişcă sferoidal cu ajutorul unei sfori încolăcite după fus şi mişcate cu un mâner de lemn („arcuş”) acţionat cu mâna stângă a rudarului, în timp ce cu dreapta rudarul ţine „gruica” pentru netezit (un fel de daltă).
Fusul poate fi ornamentat prin crestare sau cioplire în jurul titirezului sau prin incizii, crestături şi perforări sugerând filigranul, aplicate pe „prâsnele” (roţi de lemn, introduse pe fus, care îi imprimă o mişcare de rotaţie continuă).

Albierii („covătarii”) fac „albii” de rufe, „căpistere” pentru frământat aluatul, „molde” pentru must, „postăvi” de cules fructe, coveţi de pâine, teici pentru hrănitul porcilor, leagăne suspendate pentru copii. Realizarea acestor obiecte presupune: tăierea lemnului; retezarea lui la dimensiunile dorite, cu „ferăstrăul de curmat”; despicarea fiecărei bucăţi în două, cu toporul sau cu securea şi cu

[30] I. Chelcea, *op. cit.*, p. 127.

„icurile” (penele de lemn); scobirea „în praguri”, cu toporul lung, a fiecărei părţi despicate; cioplirea cu „tesla” a interiorului („trasul la teslă”); finisarea interiorului cu „scoaba”; trasul la mezdrea / cuţitoaie pe dinafară; îndreptarea marginilor şi îndepărtarea surplusului de material („strânsul albiei”); uscatul lent, cu gura în jos, la soare[31].

Corfarii (împletitorii de coşuri / corfe / târne), înainte de a începe împletitul propriu-zis, „călesc” la foc lemnul de alun (îl trec prin foc şi îl udă succesiv de câteva ori), apoi îl taie fâşii cu cuţitul. Pentru rezistenţă, fâşiile sunt groase (se numesc „şine”), iar toarta se continuă în jos şi constituie „inima” corfei. Urmează subţierea “curelelor” cu cuţitul, legarea toartelor, aşezarea „spetezelor” şi „îngrădirea” cu ajutorul unui cleşte care prinde „inima” corfei şi o înfăşoară cu o fâşie de alun numită “praştie”[32].

Toate aceste moduri de prelucrare a lemnului, stăpânite excepţional de către meşterii rromi, aduc un argument în plus pentru deconstruirea unui model mental stereotip, acela că rromii cunosc secretul fierului şi al metalelor în general. Iată că rromii cunosc la fel de bine şi secretul lemnului.

4. Meserii pierdute

Una dintre ocupaţiile importante ale rromilor, aflată, în prezent, mai mult în memoria meşterilor trecuţi de vârsta practicării meseriei, este ***prelucrarea osului şi a cornului***.
Din os, meşterii „pieptănari”, subgrup derivat din acela al ursarilor, realizau piepteni, nasturi, mânere de cuţit, mânere de pipă, plăsele de cuţit, capete sau măciulii de bâtă păstorească şi diferite pandantive. Din corn de cerb, de vită sau de capră se făceau cornuri de vânătoare / de semnal, cornuri de praf de puşcă, mai rar mânere de cuţit. Etapele de prelucrare cuprindeau următoarele operaţiuni: se despica osul sau cornul în bucăţi de mărimea dorită cu un ferăstrău; se trata materialul, prin scufundarea, pentru o perioadă variabilă (după natura lichidului de înmuiere), într-o baie de înmuiere cu apă clocotită (perioadă de timp mai mare), ulei încins sau leşie fierbinte obţinută din cenuşă de lemn fiartă

[31] apud Gh. Iordache, *Ocupaţiile tradiţionale pe teritoriul Romaniei*, vol. IV, Craiova: Editura Scrisul romanesc, 1996, p. 213-214.
[32] I. Chelcea, *op. cit*., p. 127.

cu apă (perioadă de timp mai mică); se ciopleau feţele cu un topor sau cu un cuţit; se egalizau cu briceagul şi se lustruiau frecându-se cu praf de cărbune, cenuşă sau nisip fin, mai nou, cu şmirghelul. Curburile pieptenelui se trasau după şabloane, cu compasul, iar dinţii se crestau, după finisare, cu ferăstrăul (distanţa dintre dinţii pieptenului va fi direct proporţională cu grosimea pânzei ferăstrăului); după crestare, dinţii pieptenului se ascuţeau la vârf cu un cuţit şi se răzuiau cu o pilă groasă de fier. În final pieptenele se şlefuia din nou prin frecare cu cenuşă sau cu nisip şi se lustruia cu o cârpă moale îmbibată cu ulei sau untură. Dacă nu era dintr-o bucată, ci avea şi mâner, acesta din urmă se fixa în corpul pieptenelui cu nituri de bronz sau de aramă; pentru perforare se folosea „sfredelul”, „burghiul” sau sula de fier înroşită în foc.

O tehnică, se pare, şi mai veche, este aceea a încălzirii pieptenelui de corn la foc, ţinut fiind cu cleştele, şi apoi a despicării longitudinale a dinţilor cu cuţitul, urmată de presarea cu o pană de lemn pe un bloc de piatră, pentru întinderea lamelelor de os. De asemenea, pentru a dobândi rezistentă, înainte de a i se răzui inegalităţile, pieptenele trebuie ţinut câteva ore îngropat în argilă galbenă. În final, meşterii care cunoşteau secretul indestructibilităţii obiectului din os, ungeau, ursari fiind la origine, pieptenii, cu grăsime de urs, un produs vânătoresc extrem de rar şi de greu de procurat.

În ceea ce priveşte confecţionarea cornurilor de praf de puşcă, învelişul aspru era netezit cu „raşpa”, apoi cornul se fierbea în leşie ca să se înmoaie ţesutul poros din interior şi să poată fi scos cu dalta, cu sfredelul sau cu burghiul. Cornul se lustruia cu ulei amestecat cu praf de cărbune şi gura de scurgere i se astupa într-un sistem aripioară – cep, prevăzut să se închidă automat după o măsură de pulbere. Capetele cornurilor cu dopuri de lemn aveau armătură de alamă. Mânerele de cuţite compuse din două plăsele se prindeau cu nituri de fier[33]. Cornurile de semnal se alegeau după rezonanţă, care era în funcţie de grosimea pereţilor, de circumferinţa gurii şi de lungime.

Obiectele din os şi din corn se ornamentau prin: şlefuire, crestare, incizie, tăiere, perforare, ardere / pirogravare, aplicaţii metalice, excizări (linii în relief), încrustări metalice, ştanţări etc. Motivele, realizate cu compasul sau cu diferite tipuri de cuţit, erau: geometrice (linii punctate, linii paralele, cercuri concentrice, romburi, caneluri, zig-zag-uri etc.), florale, semne de meşter, figurări ale diferitelor simboluri (antropomorfe, ale fertilităţii: dublul semicerc ca simbol feminin, ale fecundităţii: prisma sau conul ca simboluri phalice), binecunoscutul brâu alveolar, decorul „în ochiuri” (reţea de cercuri concentrice având în mijlocul ultimului cerc un punct).

---

[33] apud Şt. Olteanu, C-tin Şerban, *op. cit.*, p. 31.

Dintre instrumentele de ornamentare se remarcă: briceagul / cuţitul pentru incizii, compasul cu braţ de aşchiere şi vârf lăţit[34], sula de metal înroşită în foc pentru perforări şi pirogravură, dălţile pentru crestături, burghiul sau sfredelul pentru găurit, toporul pentru cioplire. „Patina gălbuie, roşcată sau brună este dată prin fierbere cu foi de ceapă şi gălbenele, frunze şi coji de nucă sau tutun. În Moldova, uneori, dacă inciziile erau mai adânci, se umpleau cu o pastă neagră (praf de cărbune şi grăsime) sau cu ceară roşie”[35].

Alte obiecte de uz gospodăresc din os – cârlige pentru agăţat, piese de arc, vârfuri de răşchitoare pentru întinsul firelor, capete de harapnice, patine pentru gheaţă – sunt realizate prin simpla cioplire a osului, fără ornamentare.

O altă ocupaţie a rromilor, dispărută astăzi, este ***prelucrarea pieilor de animale***, cu specializarea specifică în meseria de „ciurar” (făcea site şi ciururi din piele), apărută tot în neamul ursarilor. Materia primă pentru aceste obiecte era pielea, mai ales de porc şi de viţel, fiind mai elastică, dar şi de capră şi de oaie. Se făcea un cerc de lemn de brad numit „veşcă” şi se tăia cu cuţitul o bucată de piele neargăsită. Pielea se curăţa şi se lăsa în apă să se înmoaie, apoi se întindea foarte bine pe veşcă şi se fixa prin legare strânsă cu o curea de piele.

Tehnica ţinea de perforarea bucăţii de piele pe margini şi trecerea prin fiecare gaură a unei făşii de piele legate, la rândul ei, de curea. Găurile ciurului se făceau cu „preduceaua” (un instrument de fier în formă asemănătoare cu a unei peniţe, foarte ascuţit la vârf) sau cu „sula”. Pielea ciurului se aşeza pe un fel de nicovală, numită „copici” (instrument de fier lung, şi ascuţit spre vârf), şi, cu maiul de lemn, numit „bătător”, „se bătea preduceaua”[36]. După mărimea găurilor, ciururile se clasifică în: ciur „de bucate”, de cernut cereale (grâu şi secară) - cu găuri mari, şi „sită” de făină de porumb - cu găuri mici.

În cadrul ocupaţiei legate de construcţia caselor, rromii stăpâneau foarte bine meseria de ***cărămidari***, în prezent pe cale de dispariţie. Cărămizile nearse („chirpici” în Muntenia, Oltenia, Dobrogea şi Moldova; „văioage” în Transilvania şi Banat), au constituit, în special în zonele de câmpie şi de podiş, acolo unde nu se găsea lemnul, principalul material de construcţie. Rromii erau cărămidari ambulanţi, ei călătoreau de primăvara până toamna, pe distanţe mari (Buzău – Urziceni – Slobozia – Focşani – Brăila – Galaţi)[37], în caravane de câte 20 de familii, în căutare de lucru. Meşterii

---

[34] apud V. Palade, *Centrul meşteşugăresc de prelucrare a cornului de cerb de la Bîrlad*, în: „Studii şi comunicări de istorie a civilizaţiei populare din Romania”, vol.I, p. 212.
[35] Adrian-Silvan Ionescu, *Tehnici la cornurile de praf de puşcă*, în: idem, p. 217.
[36] I. Chelcea, *op. cit*., p. 139.
[37] Gh. Iordache, *op. cit*., p. 390.

recunoşteau „pământul bun” pentru cărămizi, după culoare, consistenţă, chiar după miros: proporţia optimă de argilă şi de nisip „se simte la mână”, spun ei.

Oriunde s-ar fi prelucrat, acasă sau la locul de extragere, era obligatorie vecinătatea unei surse de apă, pentru că, odată săpată groapa, pământul se amesteca cu apă şi era „luat de patru ori la sapă” (amestecat şi bătut). Bulgării de pământ „se pisau” / „se mărunţeau” cu muchia sapei şi se făcea o grămadă; peste grămadă se aruncau paiele (de preferat de secară), întregi sau tocate, şi pleava; peste amestec se turna apă; unii cărămidari adăugau şi bălegar uscat la soare. Frământarea lutului însemna călcarea lui cu picioarele. Modelarea cărămizilor, la care lucra toată familia, inclusiv copiii, se făcea pe o masă lungă sau pe jos; lutul bine frământat se introducea cu mâinile într-o „măsură” / într-un „tipar” de lemn, se presa, se nivela, şi, după ce lua forma dorită, se aşeza pe “arie”, peste un strat de pleavă, să se usuce la soare.

Pentru că un cărămidar bun făcea aproximativ 1000 - 1500 de cărămizi pe zi, se puteau vedea arii întregi ocupate de stivele de cărămizi. Abia după ce se uscau, cărămizile „se clădeau” / „se chiteau” / „se stivuiau” în grămezi, în aşa fel făcute, încât să lase aerul să circule prin spaţii de aerisire. În caz de ploaie, stivele erau protejate cu o învelitoare. Pentru a se usca cât mai repede cărămizile, pe arie se aşeza şi un strat de nisip, menit să absoarbă umezeala, iar cărămizile erau întoarse pe toate părţile, ba chiar se întorceau şi „în dungă”. Spre deosebire de chirpici, cărămizile pentru ars în cuptoare nu conţineau decât „pământ bun” şi apă, fără paie şi pleavă; restul tehnologiei era similară. Ca o cărămidă să se usuce bine, era nevoie de două zile cu soare arzător şi continuu, eventuala ploaie putând ruina lucrarea cărămidarului.

Datorită acestui fapt, cărămidăritul şi-a dezvoltat o serie de complexe magico-ritualice specifice de ***„legare a ploii”***: sacrificarea prin ardere a unei broaşte laolaltă cu cărămizile din cuptor; îngroparea unei păpuşi antropomorfe sub vatra casei (sacrificiu în efigie); jertfirea rituală a unui animal, punerea cărnii lui într-un burduf plin cu apă (ritual sacrificial, ofrandă zeităţii acvatice) şi aşezarea burdufului sub vatra focului (subordonarea rituală a apei faţă de foc, aşadar victoria simbolului solar în faţa celui acvatic); „*clocitul ouălor de lut*” (a cărămizilor, simulând că sunt ouă) de către bătrânele comunităţii (rr. *le phură*), prin care se pune în evidenţă preeminenţa principiului feminin generator (urme de matriarhat: femeia-pământ care naşte soarele, principiul pasiv feminin care susţine principiul activ masculin) şi magia prin contaminare (atât timp cât femeile „clocesc” cărămizile, soarele arde) şi similitudine (cărămizile-ouă sunt simboluri ale genezei, ale creaţiei, construcţia unei case fiind o întemeiere, o naştere, un început) [h)].

Rromii pårieri şi bidineri / bădănari, proveniţi în mare parte tot dintre ursari, se ocupau cu ***prelucrarea părului de animale***, ei făceau perii („părieri"), bidinele („bidineri") şi pensule. Materialul era părul de porc sau de cal, pentru că are firul cel mai rezistent şi lemnul pentru suport. Tehnica de confecţionare era simplă: se tăiau firele de păr la lungimea dorită şi se făceau mănunchiuri; se pregătea suportul, format din două bucăţi groase de lemn; se perfora prima bucată, cea de deasupra; în găuri se introduceau mănunchiurile de păr, care se fixau apoi cu ajutorul celeilalte bucăţi de lemn, negăurite, prin prinderea capetelor de mănunchi şi lipirea lor cu „clei de brad" sau „încleierea" cu clei natural având la bază răşina.

O altă ocupaţie dispărută în zilele noastre a fost ***umblatul cu ursul***, practicată ursari, activitate situată între spectacolul de circ şi magia curativă. Valorificând semnificaţia ursului ca strămoş totemic, simbol al puterii, fertilităţii şi reînnoirii ciclurilor naturii, animal htonian şi lunar, posedând virtuţi apotropaice şi taumaturgice, ursarii făceau din spectacolul de dresaj al ursului, un ritual cu multiple semnificaţii şi funcţii: apotropaică, de protecţie a casei de atacul animalelor sălbatice („dacă-ţi joacă ursul în bătătură nu te mai calcă ursul toată iarna"); iniţiatică, de fertilizare şi de fecundizare, după caz („călcătura ursului" este un joc ritualic prenupţial la feciori şi la fete); taumaturgică („călcătura ursului" vindecă de iele, de sperietură, de deochi, de farmece, de cununii legate şi de alte „boli" induse prin mijloace magice sau prin forţe supranaturale libere).

Ocupaţia care a suferit transformări succesive de obiect şi de formă, pierzându-i-se practic fondul iniţial, este ***florăritul***. Florarii sau boldenii se ocupau cu confecţionarea florilor artificiale din hârtie pentru sorcove, coroane funerare, coroniţe de miri, cocarde, paralel cu confecţionarea de coroane, coroniţe, ghirlande din flori naturale. În ceea ce priveşte lucrul cu florile naturale, rromii florari par a conserva măiestria meşterilor indieni, care se ocupă şi astăzi cu împletirea florilor în ghirlandele ritualice numite „*málá*". Pentru florile artificiale, tehnica de lucru se baza pe folosirea unor matriţe de fier pline cu parafină pe care „se desena" cu şablonul modelul de floare şi care „cerau" hârtia; scheletul florii era din sârmă.

Ocupaţia s-a dezvoltat mai ales în mediul urban şi semiurban (mahalaua) şi astăzi nu mai aparţine în exclusivitate rromilor. În prezent, boldenii / florarii se ocupă mai mult cu vânzarea de flori, mai ales naturale, şi, în general, cu negustoria de toate tipurile.

Una dintre ocupaţiile dispărute ale rromilor, de altfel rară în spaţiul românesc, prezentă mai mult în Transilvania, a fost ***geambăşia*** sau ***negustoria de cai***. De aceasta se ocupau mai ales lovarii ardeleni, fiind totodată una dintre ocupaţiile importante ale rromilor unguri din fostul Imperiu Austro-

Ungar. Succesul le era asigurat de o foarte bună cunoaştere a psihologiei umane şi de un puternic simţ al persuasiunii. Se spune despre lovari că înţeleg limbajul cailor şi îi pot convinge să pară mai frumoşi atunci când doresc să-i vândă.

De altfel, relaţia dintre cultura tradiţională a rromilor şi modelul spiritual al calului, asupra căreia lucrarea de faţă zăboveşte mai mult în alte contexte, este una de natură mitică, izvorâtă din însăşi experienţa modului de viaţă nomad şi manifestată prin funcţia simbolică îndeplinită de acest animal magic în diferite complexe ritualice iniţiatice, prenupţiale (calul ca dar de nuntă – simbol al fecundităţii) şi de întemeiere (locul de şatră marcat prin ocol cu calul, însemn al puterii şi simbol apotropaic).

5. Între emblematic şi stigmatizant

„Ţiganii sunt lăutari şi ţigăncile ghicitoare" spun outsiderii. Ei nu fac decât să răspundă unui orizont de aşteptare limitat la un model mental stereotip, clişeu psiho-social generalizat atât la nivelul omului comun, cât şi, de multe ori, şi la nivelul lumii ştiinţifice. Modelul nu are însă relevanţă în cadrul culturii tradiţionale a rromilor. El are cel mult un impact asupra culturii majoritare, în special prin lăutărie, ca formă recunoscută de conservare a folclorului muzical românesc aflat pe cale de dispariţie în spaţiul culturii tradiţionale româneşti, pentru a da un exemplu local, reproductibil şi în cadrele altor culturi. S-a scris mult despre ***lăutari*** şi despre ***muzica lăutărească***. Cercetători şi diletanţi, etnologi (Ion Chelcea, Martin Block, G. Dem Teodorescu etc.), (etno)muzicologi (C. Brăiloiu – „Le folklore musical"; Viorel Cosma – „Lăutari de ieri şi de azi"; C. Bobulescu – „Lăutarii noştri"; M. Gr. Posluşnicu – „Istoria Musicei la români"; Gh. Ciobanu – „Lăutarii din Clejani" etc.), istorici (Nicolae Iorga, George Potra etc.), muzicieni (Franz Liszt – „Des Bohémiens et leur musique en Hongrie"; Béla Bartók etc.) au studiat melosul lăutăresc în toate formele sale, fără însă a lămuri o problemă esenţială: diferenţa dintre muzica lăutărească şi muzica rromani. „Este această artă, muzica ţiganilor, distinctă sau este numai adaptarea, reproducerea, în manieră

ţigănească, a muzicii autohtone?”, se întreba, în 1936, Martin Block[38]. Întrebarea este însă cu caracter retoric. Ceea ce nu ştiu cu limpezime cercetătorii, pentru rromi este un lucru binecunoscut: *muzica rromani*, vocală sau instrumentală, este parte a manifestărilor artistice ale comunităţii, ea putând avea caracter ritualic (cântecul de nuntă – rr. *biavesqi gili*, bocetul – rr. *rojmos* etc.) sau neritualic (cântecul de dragoste – rr. *dukhimasqi gili*, cântecul de leagăn – rr. *sovimasqi gili* etc.), în vreme ce muzica lăutărească face parte dintre ocupaţiile tradiţionale ale rromilor, aşadar aduce venit şi aparţine interpreţilor profesionişti, vocal sau instrumental, inclusiv ai muzicii populare autohtone.

Faptul că artiştii rromi preiau motive sau fraze muzicale din muzica rromani sau chiar „stilul” de interpretare al muzicii rromani (rr. „*rromane gilă*” / cântece rrome) şi le transpun în *muzica lăutărească* este cu totul altceva şi, fără să creeze confuzie între cele două tipuri de muzică, acest fenomen este cunoscut sub numele de „manieră rromă” de interpretare.

Numeroasele studii de etnomuzicologie pe această temă sunt de fapt studii asupra muzicii populare autohtone interpretate „în manieră ţigănească”, conservate, dar considerate degradate, cel puţin ca text literar, de către cercetătorii apartinând culturii vernaculare. Aceste studii nu abordează muzica rromilor care este cântată pentru rromi, deşi eronat susţin uneori că o fac, confundând cele două tipuri de muzică, ci muzica rromilor cântată pentru alteritate sau muzica lăutărească, ocupaţie ca oricare alta, numai că de natură atistică.

S-a crezut că rromii sunt înrudiţi cu „lurii” din India, aduşi de regele Persiei, Bahram (430–443), să cânte din lăută la curtea sa[39], sau cu „kafirii”, altă populaţie indiană care se ocupa cu muzica[40]. Aceste ipoteze rămân însă neconfirmate.

S-a spus că, „înainte de toate, ţiganii se nasc muzicieni” şi „aceasta fiind singura lor calitate, pot să clameze o origine mai nobilă decât aceea care li se atribuie în general”[41]: punct de vedere suficient de elocvent stereotip pentru a nu mai necesita alte comentarii. „E cunoscut de toată lumea că simţul pentru muzică li e general şi originar, ca şi hoţia. El face parte din caracterul lor”[42], afirma Chelcea pe cât de neştiinţific şi de stereotip stigmatizant, pe atât de partinic şi marcat de rasismul epocii în care a trăit şi a scris.

---

[38] M. Block, *op. cit.*, p. 204.
[39] idem, p. 120.
[40] I. Chelcea, *op. cit.*, p. 114.
[41] C. Popp – Şerboianu, *op. cit.*, p. 63.
[42] I. Chelcea, *op. cit.*, p. 63.

Tot Chelcea teoretiza pe marginea ideii că „ţiganii" „îndeplinesc funcţiunea de conservare a unor bunuri de cultură ce au căzut în desuetudine"[43] în spaţiul cultural românesc. În contextul unui „proces de decădere a bunurilor de cultură populară, dintr-un strat de cultură mai înaltă într-unul inferior unde îşi află refugiul"[44], „ţiganii" înfruntă ridicolul şi păstrează balada populară, portul popular, obiceiuri ca ţurca / capra, vasilca, paparuda, dar, credea Chelcea, le degradează, deteriorând chiar specificul naţional românesc: „ţiganii, vrând-nevrând, au contribuit, pe de o parte, la păstrarea şi difuzarea cântecelor noastre, iar pe de alta, la amplificarea lor – după unii în sens rău, după alţii în sens bun (…). Se prea poate ca specificul nostru naţional să fi suferit de pe urma intervenţiei ţiganilor în muzica noastră populară. Dacă aceasta ar fi adevărat, atunci, pericolul ar fi dublu: pe de o parte, am avea amestecul de sânge (deformarea caracterului nostru rasial), pe de alta, pervertirea producţiunilor noastre populare (deformarea sentimentelor celor mai sublime ce nutrim faţă de lume)"[45]. Teoria lui Chelcea plăteşte concepţiilor rasiste ale epocii sale un tribut de neiertat pentru un om de ştiinţă.

„Toţii ţiganii se nasc muzicieni"[46], susţine pozitiv, dar tot stereotip, Martin Block. Din 30.000 de „ţigani", câţi adăpostea Bucureştiul la 1939, o treime erau lăutari, afirma George Potra[47]. Majoritatea studiilor încep cu Barbu Lăutaru şi cu memorabila lui întâlnire cu Franz Liszt şi se încheie, în funcţie de epoca în care sunt scrise, cu Cristache Ciolac, Petrică Motoi, Fănică Luca, Grigoraş Dinicu, Petrea Creţu Solcanu, lăutarii din Clejani, Fărîmiţă Lambru, Dona Dumitru Siminică sau Ion Onoriu.

O privire în istorie ne spune că, la 1600, lăutăria era considerată o îndeletnicire de ruşine, a robilor şi de aceea, căsătoria cu un lăutar era interzisă prin reglementări juridice stricte: „alăutarul care le zice cu vioara şi alăuta şi pre la soboruri, şi pre la munte, şi pre la târguri, nu poate să ia fată de om bun sau de boiariu, că unii ca aceia sunt batjocura lui Dumnezeu şi a oamenilor."[48].

În 1775, în Ţara Românească, sub domnia lui Alexandru Ipsilanti, lăutarii se constituie ca breaslă, cu vătafi şi „catastih" de îndatoriri.

În general, studiile remarcă o serie de caracteristici ale lăutăriei: este o meserie moştenită din tată în fiu; se practică mai rar individual şi mai des în grup, „cu banda", „în taraf", mai nou „cu formaţia"; are drept ocazii şi locuri de exercitare: nunţile, horele, hramurile, praznicele, târgurile,

[43] idem, p. 115.
[44] ibidem
[45] ibidem
[46] M. Block, *op. cit.*, p. 202.
[47] G. Potra, *op. cit.*, p. 122.
[48] M.Gr. Posluşnicu, *Primele manifestări muzicale la români*, în: „Rromathan", vol. 1, nr. 2/1997, p. 119.

bâlciurile, cârciumele, serenadele etc.; nu presupune cunoaşterea notelor muzicale, se învaţă „după ureche”, cel puţin forma clasică / iniţială a lăutăriei, astăzi, unii lăutari având studii de specialitate; instrumentele folosite, în ordinea frecvenţei şi a apariţiei în istoria muzicii lăutăreşti, sunt: vioara, (inclusiv un tip de vioară improvizată, de fapt o violă cu arcuşul în semicerc sau cu şase coarde), lăuta, tamburina (folosită de ursari), ţambalul, acordeonul (preluat din muzica germană), basul (aşa numesc lăutarii violoncelul şi contrabasul), cobza, chitara, cimpoiul, fluierul din lemn de salcie, de plop tremurător sau de trestie (tip flautul lui Pan), clarinetul.

Muzica lăutărească este caracterizată prin câteva elemente esenţiale: spontaneitate; grad ridicat de improvizaţie (de aceea în prezent lăutarii rromi au ales jazz-ul, arta improvizaţiei şi a variaţiunii); bogăţie ritmică; varietate melodică; ritmuri suple şi combinate – de la suav la pătimaş, de la jalnic la exuberant, de la graţios la impetuos –; este de natură transpozitivă (transcrie muzica autohtonă, spunea Béla Bartók, într-o manieră necunoscută autohtonilor, afirma Martin Block); are ample valenţe interpretative (imită uneori trilurile păsărilor); foloseşte aşa-numita „gamă ţigănească”[49] (gama minoră: la, si, do, re diez, mi, fa, sol diez, la; sol, la bemol, si, do, re bemol, fa diez, sol; sol, la, si bemol; do diez, do, re bemol, fa diez, sol; cu alternanţe de bas si de ton înalt, cu un ton de tranziţie), asemănătoare frazei muzicale „Destinul” din „Carmen” de Bizet; foloseşte schimbările de ritm şi de măsură, sincopa (tonul sacadat şi fraza prelungită), repetiţia şi tehnica variaţiunilor; combină armonios ritmul impus de muzica autohtonă cu „flori” de stil orientale, mai ales turceşti, de genul „*manea*” şi „*meterhanea*” (cântece originar turceşti, de dragoste, predominant instrumentale, cântate rar, sacadat, în ritm de jale), care au început să decadă, în spaţiul lor de origine, încă de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, iar lăutarii îi preiau elemente de stil; prelucrează elemente de ritm arabe preluate din „*canto flamenco*” de Andaluzia.

Din punct de vedere identitar, lăutarii, având ocupaţia cel mai larg utilitară, în toate mediile societăţii (ţărănesc şi boieresc, urban şi rural), şi trăind cel mai mult răspândiţi printre nerromi, în mijlocul culturii majoritare, au fost cel mai devreme supuşi unei asimilări culturale aproape totale. Majoritatea lăutarilor şi-a pierdut limba şi elementele de reprezentare identitară, cu excepţia notabilă a ursarilor, care au preluat şi au dezvoltat până la excelare, meseria de lăutar, conservându-şi totodată limba maternă şi valorile propriei culturi.

Fără îndoială şi ocupaţie, dacă se tine cont de definirea ocupaţiei ca sursă de venit, este şi ***practica magică***. Este necesară distincţia dintre magie ca ocupaţie, practicată în special în relaţiile cu

[49] M. Block, *op. cit.*, p. 209.

nerromii, şi magicul din interiorul comunităţii, care nu este ocupaţie, ci formează complexe magico-ritualice intrinseci vieţii tradiţionale[i)]. Despre acestea din urmă se va vorbi pe larg în subcapitolul „*Reprezentări ale sacrului. Structuri şi limbaje magico-ritualice în relaţie cu supranaturalul*".

În ceea ce priveşte categoriile de practică magică aplicabile în zona ocupaţiei, acestea sunt mai ales magia premonitorie, magia reparatorie şi magia inductiv-pozitivă, tocmai pentru că răspund unor cerinţe şi unor aşteptări legate de viaţa cotidiană, care nu presupun neapărat apartenenţa la un anumit spaţiu cultural, cerinţe şi aşteptări pe care le au şi nerromii. Pe lângă aceste meserii considerate emblematice pentru rromi, se poate vorbi şi despre o altă categorie de meserii, de data acesta din categoria stigmatului, datorate excluderii sociale istorice a rromilor.

Şase sute de ani de robie şi încă 155 de ani de stigmatizare colectivă, culminând cu Holocaustul, au împins rromii într-un spaţiu al excuderii, al marginalului, în care, iniţial ordinul stăpânului (fie el boier, domnitor sau mânăstire), mai târziu necesităţile de supravieţuire de după Dezrobire i-au forţat să practice ocupaţii care nu aveau nimic comun cu spiritul culturii lor materiale.

Spaţiul-limită nu le-a oferit nici o alternativă şi, prin ***meseriile marginalităţii***, au fost împinşi şi mai adânc în zona stigmatului. Mai mult, unele „minţi luminate" ale culturii vernaculare au avut reaua-credinţă să includă aceste meserii, unele respectabile, altele stigmatizante, printre ocupaţiile tradiţionale ale rromilor: bucătărese, socaci, slugi, cusătorese, „chivuţe" care tencuiesc şi zugrăvesc case, ciubotari, butuşari, cizmari, croitori, zidari, curelari, culegători de fructe de pădure şi de ceară de albine, negustori de haine vechi, colectori şi vânzători de fier vechi, lustragii, măturari, gunoieri, măturători, vânzători de ziare şi de mărunţişuri, frizeri, chiar cerşetori.

Desigur, multe dintre aceste meserii sunt cât se poate de onorabile (cizmari, ciubotari, croitori, curelari, zidari, bucătari, cusătorese, vânzători de ziare, chivuţe, negustori de haine sau fier, frizeri etc.), dar posibilele performanţe obţinute, care ţin de îndemânarea meseriaşilor rromi, nu exclud practicarea meseriilor „la comandă", din obligaţia de rob sau de „om al mahalalei", cum au fost identificaţi rromii în cultura majoritară. Cu cinismul tipic culturii dominante autarhice şi suficiente sieşi, modelul mental majoritar a dezvoltat chiar ideea că rromilor le-ar fi pe plac meserii de genul: măturători, gunoieri, hornari, oameni de serviciu, lustragii, slugi, vânzători de vechituri.

Unele dintre meseriile disperării, cum pot fi ele numite, nici măcar nu sunt meserii, de exemplu cerşetoria, care a fost, în mod eronat, identificată cu una dintre meseriile rromilor, ea nefiind altceva decât o formă ultimă de supravieţuire la marginea societăţii, care face apel la medievala milă creştină.

Aceste meserii ale excluderii îi împing pe rromi în zona subculturii, sunt total lipsite de relevanţă pentru fondul cultural tradiţional, pentru cultura, fie ea şi în ipostază materială, a rromilor, dar au meritat menţionate pentru că, în prezent, ele continuă să fie, pe lângă meserii ale disperării şi meserii ale discriminării şi ale lipsei de şansă şi de acces la resursele de dezvoltare ale societăţii în ansamblu.

Revenind asupra ocupaţiilor tradiţionale ale rromilor, acestea au avut o importanţă deosebită, de factor complementar, pentru economia sătească pastoral-agrară şi, mai mult, ele au contribuit şi pot contribui în continuare la îmbunătăţirea şi diversificarea relaţiilor intercomunitare.

Prin intermediul ocupaţiilor tradiţionale se păstrează şi un mod de organizare asumat prin factori de control social intrinseci, creatori de model cultural. Între necesitatea asumării soluţiilor moderne printr-o reconversie a meseriilor tradiţionale şi nevoia de conservare a modelului ocupaţional, esenţială este păstrarea şi punerea în valoare a elementelor de reprezentare identitară din cadrul meşteşugurilor tradiţionale ale rromilor.

Note

a) Principalele subgrupuri / neamuri de rromi din România actuală sunt:

boldenă (boldeni / florari) – rromi vorbitori nativ de limba rromani care, pe vremuri, se ocupau cu confecţionarea florilor artificiale pentru coroane, coroniţe, jerbe etc., iar astăzi vând flori şi se ocupă cu negustoria în general;

gaboră (gabori) – rromi vorbitori nativ de limba rromani şi de limba maghiară, care, tradiţional, se ocupă cu tinichigeria, dar astăzi fac şi comerţ ambulant cu covoare, cuverturi, obiecte electrocasnice etc.;

kaśtale (rudari) – rromi vorbitori nativ de limba română, care şi-au pierdut limba rromani şi se ocupă cu prelucrarea lemnului, confecţionând linguri, fuse, furci, albii, mobilier etc., aculturaţi la identitatea românească;

kïkavară (căldărari) – rromi vorbitori nativ de limba rromani, a căror meserie este prelucrarea aramei / cuprului, din care fac cazane, căldări, tăvi, ibrice etc.;

baśalne (lăutari) – rromi vorbitori nativ de limba rromani sau de limba română, muzicieni, mai ales instrumentişti, care provin astăzi, în mare parte, dintre rromii vătraşi sau ursari;

lovară (lovari / geambaşi) – rromi vorbitori nativ de limba rromani şi de limba maghiară, care se ocupă, tradiţional, cu geambăşia / negustoria de cai („lovar” < maghiar „lö” = cal);

rićhinară (ursari) – rromi vorbitori nativ de limba rromani, care, pe vremuri, se ocupau cu „umblatul" cu ursul, apoi, prin reconversie profesională, au devenit pieptănari (prelucrează osul şi cornul şi confecţionează piepteni din os şi alte obiecte din os şi corn, meserie aproape dispărută), ciurari (prelucrează pieile de animale şi confecţionează ciururi şi site, meserie dispărută), iar în prezent sunt mai ales lăutari, dar au preluat şi multe meserii moderne;
rromungre (romungre) – rromi unguri, vorbitori nativ de limba maghiară, aculturaţi la identitatea maghiară;
rupunară (argintari) – rromi vorbitori nativ de limba rromani, care, tradiţional, se ocupă cu prelucrarea argintului şi aurului şi fac în special bijuterii şi alte obiecte de podoabă;
vătraşi – rromi vorbitori nativ de limba română, care şi-au pierdut limba rromani, aculturaţi la identitatea românească;
xanotară (spoitori / costorari) – rromi vorbitori nativ de limba rromani, care, pe vremuri, se ocupau cu spoitul sau cositorirea vaselor din metal, iar astăzi colectează fier vechi şi reciclează metale neferoase (aluminiul şi cuprul);
xoraxané (turci) – rromi turci musulmani, vorbitori nativ de limba turcă, aculturaţi la identitatea turcă, aşezaţi mai ales în zona Dobrogei, care se suprapun parţial neamului spoitorilor dobrogeni, mai ales datorită denumirii de „cositorari" care li se aplică uneori (vezi şi nota **e**).

b) Lucrarea lui Wilslocki, *Zur Volkskunde der transsilvanischen Zigeuner*, Hamburg, 1887, a fost tradusă sub titlul „Asupra vieţii şi obiceiurilor ţiganilor din Transilvania", de către Sorin Georgescu şi a apărut la Editura Kriterion, în 1998. Titlul este preluarea traducerii acestui autor.

c) În India antică, metalurgia atingea o dezvoltare egală cu cea europeană de secol al XIX-lea; pot fi date câteva exemple în acest sens: stâlpul de fier descoperit la Dhar (321 e.n.), care măsoară aproape 30 m înălţime; stâlpul regelui Chandragupta al II-lea de la Delhi (secolul al V-lea e.n.); se cunoştea oţelul (apud Jeannine Auboyer, *Viaţa cotidiană în India antică*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, p. 113).

d) Descoperirile de la Bursuceni, de pe malul Siretului (apud R.O. Maier, *Meşteşugurile ţărăneşti în domeniul prelucrării metalelor*, în R.E.F., Tom 40, nr. 5-6, 1995, p. 541-549).

e) Spoitorii sunt cunoscuţi sub numele de „calangii” (< turcă „kalaj” = cositor) în Dobrogea şi de „custurari” în Oltenia. În limba rromani, ei îşi spun „xoraxané” sau „xoraxajá”, adică „turci”, fapt explicabil prin prezenţa masivă a influenţei turceşti în limbă, port, tradiţii şi prin apartenenţa cultural-religioasă a unora dintre ei la Islam (deşi unii au fost creştinaţi, ei îşi păstrează nume islamice: Ismail, Iusuf etc.), spoitorii zăbovind cel mai mult, se pare, în spaţiul cultural turc, în valul deplasării lor spre Europa.

f) Rudarii sunt numiţi, în Transilvania, „băieşi”, nume sugerând, de asemenea, exploatarea minieră a metalelor („baie” = mină).

g) Trei centre importante de rudărit încă active se găsesc în comunele Romanii de Sus şi Băbeni, judeţul Vâlcea şi Sălătrucu, judeţul Argeş.

h) În 1984, în comuna Mihai Viteazu, judeţul Ialomiţa, comunitatea sătească a acuzat două cărămidărese bătrâne că au oprit ploile, clocind şapte cărămizi, vreme de două luni, fapt care dovedeşte credinţa oamenilor în puterea acestei magii. (apud Gh. Iordache, *Ocupaţii tradiţionale pe teritoriul României*, vol. IV, Bucureşti: Editura Scrisul Românesc, 1996, p. 393).

i) Magia de legare a ploii practicată de cărămidari; diferite tipuri de manţie şi magie curativă, rituri magice de iniţiere, prenupţiale etc.



III. IDENTITATEA SPIRITUALĂ A FAMILIEI RROME. STRUCTURI, MODELE ŞI LIMBAJE CUTUMIARE

1.Limbaje rituale premaritale şi nupţiale

2.Rromanipen-ul şi mistica purităţii

3.Naşterea, botezul, copilul şi treptele iniţiatice. Modele educaţionale de referinţă

4.Forme de control şi sancţiune socială intracomunitară

5.Reprezentări ale sacrului. Structuri şi limbaje magico-ritualice în relaţie cu supranaturalul

1.Limbaje rituale premaritale şi nupţiale

În cultura tradiţională a rromilor, „totul gravitează în jurul familiei, unitatea primordială a organizării sociale, sistem de grupuri familiale, unitate economică, în cadrul căreia se manifestă solidaritatea şi controlul factorilor lucrativi, structură educaţională, care asigură reproducerea, siguranţa socială şi protecţia individului. În situaţii de dificultate, familia reprezintă permanenţa, este sinonimă cu stabilitatea.”[50] În acest sens, un proverb rrom spune: „*Daśtil te avel tut but love, kana san korkoro naj tut khanć*” (Degeaba ai mulţi bani, dacă eşti singur, nu ai nimic).

Valoarea fundamentală a familiei, ca formă de apărare a comunităţii de invazia elementului alogen şi ca strategie de supravieţuire a societăţii tradiţionale, derivă şi din *modelul nomad* de existenţă. Comunitatea peripatetică îşi ia măsuri de protejare a valorilor identitare proprii, ritualizând conceptele de pur şi impur şi propunând căsătoria cultural endogamă / intragrup (rromii se feresc să-şi amestece sângele cu alte neamuri de rromi – căldărarii, ursarii, gaborii, lovarii se căsătoresc numai în neam –, cu atât mai puţin cu gaзiii / nerromii), ca factor de control social şi de conservare a identităţii. Există o barieră de ordin psihic şi cultural între comunitate şi restul lumii, menită să păstreze mărcile etnice de auto-definire, menţinând totodată echilibrul cu mediul şi încercând să câştige capital relaţional în dialog cu outsiderii.



Spiritul nomad a impus coeziune şi un profund sentiment de hegemonie comunităţii, importanţa familiei şi privilegierea relaţiilor parentale, responsabilitatea apartenenţei la neam şi a solidarităţii de tip fratern (rr. „***phralipe***”) fiind reflectate la nivel cutumiar şi în cadrul modelului iniţiatic-educaţional. Ca şi cum s-ar dori o contrabalansare a mobilităţii în spaţiu, a refuzului normelor arbitrare impuse din exterior şi a libertăţii de mişcare, în interiorul comunităţii / familiei independenţa individului este înlocuită de dependenţa afectivă şi cutumiară de grup.

[50] J.P. Liégeois, apud Rena C. Gropper, *Gypsies in the City*, New Jersey: The Darwin press, 1975, p. 33.

Familia extinsă locuieşte laolaltă şi, de cele mai multe ori, întreaga vecinătate este locuită de rude: de obicei, pentru tinerii căsătoriţi, se adaugă camere la casa tatălui mirelui sau se construieşte o casă, în curtea casei bătrâneşti.



Principiile coabitării sunt ***ajutorul reciproc*** şi ***responsabilitatea colectivă***. Spaţiul locuinţei individuale şi spaţiul comun formează un *locus continuus*: cortul, mai târziu caravana / rulota şi casa-vagon în curtea comună, sunt spaţii deschise întregii comunităţi. Aşa cum, în cultura tradiţională a rromilor, nu există sentimentul proprietăţii de pământ, tot astfel nu se poate vorbi despre spaţiu privat, în sensul aceluia conceput de modelul gaзikano.

Pentru un om care preferă unei camere personale un loc împărţit colectiv şi îşi numeşte co-etnicii „*phrala*” (fraţi) şi „*phenă*" (surori), experienţa solitudinii este mai rea decât moartea, excluderea din familie şi din comunitate, în cazul încălcării grave a unei norme, fiind echivalentă cu extincţia spirituală şi disoluţia eului de reprezentare: individul ar deveni un element amorf, fără identitate, fără recunoaştere în neam.

Acest fapt demonstrează primordialitatea familiei în existenţa individuală: o persoană există numai în măsura în care este recunoscută de comunitate şi i se conferă un status intracomunitar, cu drepturi şi obligaţii bine specificate. Aşadar libertatea controlată în raport cu outsiderii (gaзiii) şi spiritul colectiv fratern în raport cu insiderii (rromii) reprezintă cele două direcţii de relaţionare în familia tradiţională de rromi.

Dacă ar fi să definim ***familia extinsă*** ca familie mare, în cadrul şatrei, am putea să-i trasăm coordonatele prin opoziţie cu familia nucleară, de pattern gaзikano.

Implicând un model sedentar de viaţă, pe un teritoriu strict delimitat, al cărui proprietar se simte şi pe care instinctual are datoria să-l apere de ingerinţe culturale alogene şi de posibile crize economice sau pierderi de resurse, familia nucleară tip gaзikano este o celulă în organismul social static: închisă, autarhică, pe cât posibil independentă economic (deţine o casă, pământ şi mijloace de subzistenţă proprii), autonomă în raport cu societatea, în relaţii de vecinătate şi parteneriat de schimb cu celelalte familii, însă aflată în opoziţie, ca structură, funcţie şi mai ales interese (lupta pentru resurse) cu acestea.

Conservând modelul mental nomad în memoria colectivă ancestrală, fără sentimentul proprietăţii teritoriale, aşadar lipsită de tehnici de apărare a teritoriului, în schimb dezvoltând strategii complexe de protecţie a neamului de posibile dezechilibre cutumiare sau structurale, familia extinsă tip rromano este un organism social mobil, alcătuit din celule interdependente, în care relaţiile de rudenie – fie ele consangvine sau afine – sunt generalizat fraterne, de egalitate şi cooperare pe toate planurile: diviziunea muncii, raportarea la elementele externe, filiaţia şi schimbul matrimonial, modul de socializare, împărţirea resurselor economice.

Este firesc pentru o comunitate nomadă sau păstrătoare a nomadismului ca stare de spirit, să cultive fraternitatea – „*phralipe*" –, ca strategie de supravieţuire în condiţiile permanentei călătorii sau ale existenţei în medii străine, nu de puţine ori ostile.

De la căsătorie la căsătoria copiilor şi dincolo de aceasta, fiecare membru al familiei îşi asumă responsabilitatea pentru ceilalţi, iar aceştia îi garantează protecţia morală şi siguranţa economică, îi asigură integritatea identitară şi îi oferă răspunsul potrivit în situaţii de criză.

Rromanipen-ul – legea neamului – îi ţine loc de religie comună tuturor subgrupurilor şi, prin extinderea sentimentelor, cum ar spune Malinowski, dorinţa de a sta laolaltă se traduce prin modelul de socializare: oricare rrom întâlnit, chiar complet necunoscut, este identificat ca fiind frate (rr. „*phral*") şi tratat ca atare, din perspectiva *familiei-lăstar*, care se multiplică nedefinit şi care îşi adaugă permanent noi relaţii de rudenie.

Posibil tovarăş de călătorie în comunitatea nomadă, cu care, pentru a supravieţui, raporturile trebuie să fie mai mult decât amiabile, acest frate spiritual este verificat în două moduri prin instinctul de conservare al comunităţii, devenit un fel de *ritual de confirmare a identităţii*. Se cercetează mai întâi apartenenţa la neam, întrebarea esenţială fiind: *„kaθar san? kasqo nămo san? / so vica si tut?"* (de unde eşti? al cui neam? / care ţi-e viţa?), importantă pentru stabilirea viitoarelor relaţii, eventual de înrudire afină prin căsătorie endogamă cultural (a fost deja explicat acest concept), dacă persoana în cauză face parte din acelaşi neam (căldărari, ursari, gabori, lovari etc.) sau exogamă, dacă aparţine unui neam diferit.

Interogaţia următoare se referă la familie: *„kasqo san?"* (al cui eşti?), importanţa descendenţei reflectându-se într-o serie de obligaţii de ordin ritual: întrebări ale politeţii cutumiare, de tipul – *„sar si tiro dad? sar si tiri daj?*" (ce face tatăl tău? ce face mama ta?) – şi comensualitatea (a sta la masă, a mânca şi a bea laolaltă – rr. *te xas thaj te pias khetanes*), ca semn de încredere şi respect – *„del pakiv"* (a da respect), însoţită, eventual, de schimbul de daruri.

În privinţa trecerii de la familia de origine / de orientare / consangvină (de apartenenţă de la naştere la căsătorie) la familia de procreare (începând cu întemeierea unui nou cuplu), căsătoria se face prin consensul celor două familii *„xanamik”* (cuscre), fără necesitatea unei oficializări externe, prin îndeplinirea cutumelor care schimbă definitiv status-ul celor doi protagonişti, incluzându-i, abia prin acest act ritual de creare a familiei, în rândul membrilor neamului: din *„ćhavo”* (băiat) şi *„ćhaj”* (fată) ei devin *„rrom”* (om de-al nostru, soţ, rrom) şi *„rromni”* (femeie de-a noastră, soţie, rromni).
Este important de subliniat faptul că, în cultura tradiţională rromă, celibatarii nu au dreptul să-şi înalţe propriul cort sau să-şi construiască propria casă.

Dacă a fi om înseamnă a avea familie, atunci a aparţine comunităţii înseamnă a fi căsătorit, după cum spune şi proverbul rrom: „Viaţa fără nevastă este ca o vioară fără coarde”. Acest model de umanizare ritualică este baza vieţii: familia extinsă diacronic, prin filiaţie şi prin lineaj genealogic şi sincronic, prin alianţă - încuscrire („xanamik”) şi prin înrudire spirituală - cumetrie şi năşie (naş - rr. *„kirvo”*). Aceasta din urmă este mai ales o relaţie de prestigiu, uneori rromii luându-şi naşi din rândul gaʒiilor, fără însă ca raportarea la aceştia să fie una de autentică valoare fiu – părinte spiritual.
Cum am mai subliniat, familia de rromi este cultural *endogamă*: căsătoriile se fac, de cele mai multe ori, în neam, ba mai mult, înrudirea cu gaʒiii este nerecomandată, la unele neamuri (căldărari, gabori, lovari) fiind chiar interzisă. Cu toate acestea, din punctul de vedere al prohibirii incestului în cadrul relaţiilor de rudenie consangvine (părinţi – copii; fraţi – surori, unchi, mătuşi, veri primari şi secundari), căsătoria rromă este, fără doar şi poate, *exogamă*.

În acest sens, există variaţii de la grup la grup. De exemplu, la rromii din spaţiul baltic şi slav, nu numai că este prohibită căsătoria între veri primari, dar interdicţia se prelungeşte până la a patra generaţie: „*maśkar štare kangengire phrala aj phenă*” (între fraţii şi surorile din a patra generaţie), întocmai ca la indienii din casta *kşatriya*. În schimb, la rromii vlahi din Bulgaria, căsătoriile între veri de gradul trei sunt acceptate.
În unele familii de căldărari, lovari, dar în special de „*xoraxane rroma*” (rromi turci), fiind recunoscută numai rudenia paternă, căsătoriile între veri primari şi secundari din partea mamei se consideră dezirabile.

Deşi aceasta ar putea dovedi un tip de înrudire exclusiv patriliniară / paternă sau agnatică, reversul medaliei conferă înrudirii matriliniare / materne o valoare deosebită, inclusiv prin denumirea diferită dată fratelui mamei, unchiului matern (relaţia privilegiată de *avunculat* a fost deja prezentată, pe larg, în subcapitolul despre relaţiile de rudenie la rromi) – *„guglo kak”* sau *„gudlo baći”* (unchi

dulce), considerat, după moartea tatălui biologic, tatăl feminin al copilului, cu a cărui fiică / al cărui fiu căsătoria nepotului / nepoatei este considerată incest. În cadrul unei societăţi tradiţional patriarhale, cum este aceea a rromilor, importanţa înrudirii matriliniare se evidenţiază şi prin faptul că toate rudele dinspre mamă, nu numai unchiul matern, sunt numite „dulci" – „*gudlo phralipe*" (frăţie dulce), „*gudli ćaći*" (vară dulce), „*gudli ćaćo*" (văr dulce).

În ciuda acestui fapt, care demonstrează *înrudirea cognatică* (recunoaşterea rudeniei atât din partea tatălui, cât şi din partea mamei), există câteva elemente care aduc argumente în favoarea unei familii preponderent *patriarhale*: familia de rezidenţă (în funcţie de locuinţă) este *patrilocală* (soţia se mută la casa tatălui soţului ei); dreptul natural de succesiune în relaţie cu proprietatea implică egalitatea de moştenire pentru fii, ei rămânând în casa tatălui lor, care le aduce „boră" (soţii), iar fetele plecând din casa părinţilor, cu zestre de haine şi bijuterii de aur (inclusiv salba ritualică, simbol al iniţierii premaritale, exclusiv paharele / pocalele – rr. *„taxtaja"* –, simbol al autorităţii, care rămân băieţilor); se practică *hipergamia* (fata îşi ridică statutul, prin căsătoria pe o treaptă socială superioară, cu un *„rrom barvalo aj pakivalo"* – bogat şi respectabil); *patronimia* se structurează după numele tatălui, mai mult, se obişnuieşte botezarea primului născut cu numele socrului mare, pentru a-i da „pakiv" (respect) şi a-i menţine prestigiul în neam; denumirile de „sastro" (socru) şi „sasùj" (soacră) se folosesc mai mult pentru părinţii băiatului[a)], datorită patrilocalizării, noua relaţionare făcându-se între soţie şi părinţii soţului, nu între soţ şi părinţii soţiei (aceştia locuiesc separat, aşadar nu intră în mod curent în interacţiune cu noul cuplu); în cazuri, de altfel rare, de sânge amestecat – „(do)paś rat" (sânge jumătate) / „xamime" (amestecătură) / „korć" (corcitură), dacă tatăl este rrom (cazul cel mai des întâlnit, pentru că rromii mai pot să-şi ia soţii nerrome, dar rromniile nu fac acest lucru, dacă păstrează normele culturii tradiţionale rromani), copilul rezultat din căsătoria cu o gaʒi (care va fi asimilată cultural de familia de rromi) va fi considerat rrom[b)].

Formă instituţionalizată de consacrare a familiei, căsătoria instituie *rudenia* ca o categorie socială şi culturală care include obligaţii de ordin ritualic şi relaţii de schimb economic în reţeaua neamului ca unitate structurală, marcată de o identitate de aspiraţii şi destin şi de solidaritate în spiritul frăţiei generale rrome (rr. „*phralipe*"), în spiritul sistemului de norme şi simboluri identitare comune.

Familia de rromi este, de fapt, comunitatea, nu numai prin factorii de control social-cutumiar, fireşti pentru oricare societate tradiţională, ci mai ales prin sistemul de relaţii de *înrudire culturală* („*phralipe*"), fapt pentru care o putem numi ***familie comunitară***, fără teama unei utopii. Această ***famile-rizom*** îşi unifică rădăcinile într-o tulpină comună şi, în spiritul unei filosofii epicureice

a existenţei, orientate exclusiv spre prezent, complet dezinteresate de istorie sau de experienţa trecutului, singura istorie care o preocupă este *istoria de familie*, fiecare individ fiind dator să-şi cunoască genealogia, nu ca pe o obligaţie de studiu, ci în mod firesc, natural, prin relaţia cotidiană cu memoria familială conservată în cutume şi tabu-uri. De pildă, orice rrom ştie care îi sunt rudele, oricât de îndepărtate ar fi, iar dacă nu ştie, se străduieşte să le afle, pentru a nu fi surprins în momentul în care le cunoaşte (rr. „*kana prinʒaren len*"), pentru a şti ce relaţii poate dezvolta cu acestea şi ce interdicţii trebuie să respecte în raport cu acestea. De asemenea, el ştie cine sunt prietenii şi duşmanii familiei / neamului său şi păstrează interdicţia de a nu încheia alianţe prin căsătorie cu familiile indezirabile.

În familiile de rromi tradiţionali, fata nemăritată nu are voie să iasă singură din comunitate. Înainte de căsătorie, ea se află sub tutela părinţilor, abia prin măritiş considerându-se că intră în rândul adulţilor. Scopul fundamental al familiei, ca în orice cultură tradiţională, este naşterea şi creşterea copiilor, aceşti zei ai părinţilor rromi. În acest sens, este firesc rolul excepţional al femeii în familie.

Statusul femeii în familia tradiţională de rromi urmează o serie de modele comportamentale şi de atitudine, în funcţie de nivele de responsabilitate pe care se află: ca *„ćhaj bari"* (fată mare), trebuie să-şi păstreze puritatea trupească şi sufletească pentru a-şi cinsti neamul, fiind răspunzătoare de puritatea şi onoarea familiei; ca *„bori"* (noră), trebuie să dea ascultare capului familiei şi să se lase protejată de acesta, să dea „*pakiv*" (respect şi onoare) socrilor şi să trăiască în cadrul normelor viţei soţului ei, care a devenit şi viţa sa, având un profund sentiment al datoriei şi venerându-şi soacra; ca *„rromni"* (soţie), organizează gospodăria, se ocupă de creşterea şi educaţia copiilor, deţinând aproape exclusivitatea în aceste activităţi, este trezorierul familiei, aduce venit casei; ca *„daj"* (mamă), îşi venerează fiii şi fiicele, trebuie să-şi formeze copiii în spiritul cutumelor şi normelor tradiţionale, răspunde de copiii ei, în special de fete, ca de ea însăşi; ca *„sasúj"* (soacră), devine stăpâna casei, personaj mai important în viaţa nurorii sale decât socrul, (rr. „*o sastro*"), îşi supraveghează nora şi coordonează familia în interior, în exterior hotărârile aparţinând soţului ei, ca şi decizia de cheltuire a banilor şi de alegere a partenerilor pentru copii, ea având totuşi o influenţă importantă în ceea ce priveşte luarea acestor decizii; ca *„phuri daj"* / *„màmi"* / *"baba"* (bunică), iertată fiind de păcatele vârstei tinere datorate vieţii intime, aşadar purificată, dobândeşte statutul suprem în neam, de sfătuitoare absolută, este considerată sfântă, subiect de infinită grijă şi atenţie a familiei, adevărat obiect de cult, fiinţă căreia nu i se refuză nimic, ale cărei dorinţe sunt porunci pentru toţi ceilalţi, posesoare a multor valori magice premonitorii, reparatorii şi apotropaice.

Femeia are statut de membru deplin al neamului în care intră prin căsătorie, pentru că, prin ea, se înmulţeşte nu numai familia, dar şi întreg neamul. Dacă îi moare bărbatul, ea rămâne membru de bază al familiei.

Definirea coordonatelor de rol ale soţului în familia de rromi se fundamentează pe schimbarea esenţială de statut care intervine prin căsătorie: *„o ćhavo”* (băiatul), care se bucura de libertatea condiţiei sale de tezaur al familiei, dobândeşte status-ul de *„rrom”*, stăpân al casei, responsabil de susţinerea financiară şi morală a familiei, de protecţia soţiei şi copiilor în orice situaţie, reprezintă neamul şi are datoria de a extinde familia prin descendenţă: „*jekh rrom pakivalo trebul t-avel lesqe but ćhave*” (un rrom respectabil trebuie să aibă mulţi copii). De asemenea, se preocupă de asigurarea subzistenţei familiei sale: „*na-i khanć nasul kana si manro vaś-amare ćhave*” (nu-i nimic rău dacă e pâine pentru copii) şi de o căsătorie cât mai bună a fiilor săi: „*te anav jekh bori laćhí vaś murro ćhavo*” (să-i aduc o nevastă bună fiului meu).

Căsătoria este o alianţă pentru întreaga viaţă între cele două familii, relaţia de încuscrire – „***xanamik***” – fiind la fel de puternică precum aceea de sânge, membrii celor două familii având obligaţia să se sprijine reciproc în orice situaţie, să nu-şi refuze nimic unii altora şi să-şi acorde încredere deplină.

Familia băiatului le oferă mirilor locuinţa, iar familia miresei, mai exact mama şi bunica fetei, pentru a împărtăşi responsabilitatea căsătoriei, trebuie să contribuie financiar şi simbolic la căsătorie cu *zestrea* oferită miresei înaintea nunţii şi care constă în bijuterii de aur, obiecte de îmbrăcăminte (fuste pentru 10 ani), mobilă şi obiecte de uz casnic necesare în gospodărie. După nuntă, familia mirelui devine deplin responsabilă de bunul mers al căsniciei.

Nora – „***i bori***” – are atât responsabilităţi, în special în cadrul creşterii şi educaţiei copiilor şi în realizarea treburilor gospodăreşti, cât şi drepturi importante, a căror încălcare poate conduce inclusiv la cererea divorţului. Ea trebuie să fie modestă, sfioasă şi cuminte, să-şi respecte şi să-şi asculte soacra, dar şi aceasta din urmă are obligaţia să-i îndeplinească dorinţele, să nu cumpere nimic pentru fetele ei fără a-i cumpăra şi nurorii, s-o îmbrace frumos, să n-o lase să muncească exagerat de mult, să-şi pună fetele s-o ajute la treabă şi să stea cu ea de vorbă ca o adevărată mamă. În mod simbolic, nora refuză toate aceste favoruri, dar soacra trebuie să insiste în a i le oferi fără rezerve.

Nora trebuie să aibă o relaţie foarte bună cu soacra, să-i ceară sfaturi, să aibă încredere în ea, să-i facă mărturisiri, inclusiv referitoare la starea ei de femeie însărcinată, trebuie să o trateze ca pe mama ei. Soacra, la rândul ei, trebuie să-şi iubească nora ca pe fiica ei, să o înţeleagă şi să o ajute, atât în

perioada de sarcină, cât şi după naştere. Este normal ca soacra să-i fie nurorii cu adevărat mamă când o ia de mică în casa ei, s-ar putea spune că aproape o adoptă. Este mult mai susceptibilă de artificialitate relaţia maternă noră – soacră în cadrele modernităţii, fiind greu de crezut că, la vârsta maturităţii, fata se mai poate adapta cu sinceritate tabieturilor noii sale familii dobândite prin alianţa maritală.

Dacă familia soţiei bănuieşte că fata lor este tratată necorespunzător în familia soţului, are dreptul şi datoria să discute problema cu cuscrii şi să ceară rezolvarea situaţiei. Astfel, familia fetei acţionează ca un factor de control şi corecţie în familia fiicei. Dacă familia bărbatului nu îmbunătăţeşte situaţia, nora poate cere întrunirea sfatului de familie al rromilor (rr. *divano rromano*), iar, dacă situaţia nu se rezolvă amiabil, în cadrul discuţiilor de familie, se solicită o adunare de judecată (rr. *kris rromani*) şi chiar divorţul.

Confirmare cutumiară a naşterii unei noi familii şi a realizării de alianţe prin înrudirea afină, ***căsătoria*** este un moment de prag, o perioadă de regândire a relaţiilor în comunitate, care presupune o desfăşurare rituală, cu profunde implicaţii în existenţa individuală şi colectivă. Întemeierea familiei reprezintă trecerea de la statutul de copil la acela de membru responsabil şi deplin al comunităţii, mutaţia de stare fiind întregită şi de o schimbare de mediu: de la familia de origine la familia de procreare. Căsătoria împlineşte procesul de individualizare şi conferă statut membrilor comunităţii.

Căsătoria la o vârstă destul de timpurie (fetele de la 12-13 ani, băieţii de la 14-15 ani), în cultura tradiţională a rromilor (în special căldărarii, spoitorii şi gaborii mai conservă această practică a căsătoriei timpurii, dar şi la ei se află pe cale de dispariţie, celelalte neamuri de rromi însă au pierdut-o de multă vreme), nu este altceva decât consacrarea prin recunoaştere comunitară şi binecuvântare parentală a unor tendinţe sexuale fireşti pentru vârsta respectivă. De altfel, când fata este luată din casa părinţilor ei la o vârstă fragedă şi dusă în casa viitorului ei soţ, între cei doi soţi nu au loc multă vreme relaţii maritale: din punct de vedere relaţional, fata devine fiica soacrei ei - „doarme la spatele soacrei" (rr. *sovel pal laqi sasuj*) - şi sora soţului ei, este protejată şi formată de soacră, abia mult mai târziu, uneori chiar după câţiva ani, preluându-şi rolul de nevastă. Este, de fapt, o formă avansată de logodnă: fata devine *„terni bori"* (noră tânără).

În ceea ce priveşte obiceiurile maritale, culturile moderne nu ţin cont de faptul că pubertatea este una dintre perioadele cele mai încărcate de tensiuni sexuale şi lasă împlinirea necesară ieşirii din criză în voia hazardului, fără a-i asigura consacrarea, punând în pericol echilibrul comunităţii.

În vreme ce, în culturile tradiţionale, accentul cade pe binele comunitar, pentru care interesul individual îngust poate fi cu uşurinţă abandonat, în culturile moderne este accentuat aparentul bine

individual, în funcţie de care se regândeşte starea comunităţii, deseori sacrificată în scopul realizării celui dintâi. Astfel se explică libertatea individului în raport cu sistemul de constrângeri şi recomandări ale societăţii şi acceptarea, relativ uşoară, fără complexe şi mari îndoieli, a întemeierii unei familii, fie ea şi la modul potenţial, doar prin relaţii sexuale, fără consacrare şi recunoaştere comunitară.

Culturile moderne îşi asumă riscul dezechilibrului în comunitate, pentru că o asemenea schimbare de statut, rămasă necunoscută familiei, reprezintă mai mult decât pericolul unor alianţe nedorite, pierderea coeziunii sociale şi a coerenţei legice a existenţei umane, ci poate însemna chiar şi trăirea unor mari traume, fizice şi psihice, de către individul abandonat factorului fortuit al iluzoriei sale libertăţi. Culturile tradiţionale refuză acest risc prin implicarea ritualică permanentă în viaţa individului.

Căsătoriile timpurii au totodată rolul de a susţine acomodarea psihologică mutuală atât a membrilor cuplului marital, cât şi a membrilor celor două familii.

O altă cauză a căsătoriilor timpurii la rromi este de natură istorică: în vremea robiei (1385 – 1856), boierii obişnuiau să-şi folosească roabele rrome ca femei de iatac, consacrate plăcerilor trupeşti, aflate inclusiv la dispoziţia oaspeţilor; în acest sens, erau preferate fetele virgine, aşadar, pentru a le feri de un asemenea statut, familiile rrome preferau să le mărite foarte repede.

Desfăşurarea complexelor magico-ritualice premaritale şi nupţiale conţine cifrul simbolic al filozofiei familiei tradiţionale a rromilor, concepţia transpusă în cod cutumiar. Dacă a te căsători înseamnă a obţine statut deplin în comunitate, a fi celibatar este considerat un handicap, fie fizic, fie psihic, fie economic: dacă nu se mărită fata, este proastă, urâtă sau „*maxrime*” (spurcată), datorită familiei de provenienţă sau unor relaţii sexuale premaritale; dacă nu se însoară băiatul, este nebun, incapabil fizic sau atât de sărac, încât nu-şi poate plăti sau întreţine mireasa.

Există o serie de tabu-uri şi de prescripţii rituale de ***prevenţie a celibatului***: fetele să nu stea în colţul mesei (simbol phalic, colţul se consideră o împlinire premaritală a actului nupţial, fapt care exclude căsătoria prin consacrare comunitară); să nu se uite două fete în aceeaşi oglindă, pentru a nu-şi împărţi norocul (există pericolul de a nu se mai căsători); fetele de măritat poartă tatuate zaruri (trei sau patru puncte pe dosul palmei stângi, simbol al norocului la măritiş: zarurile reprezintă soarta, norocul, iar stânga – femininul); în ziua de Sf. Gheorghe, sărbătoare importantă, în special pentru rromii căldărari şi lovari, fetele coc plăcinte aromatizate cu mirodenii rare şi plante magice („*mariklă*” - plăcinte), care pot lua şi forma unor colaci, şi le împart prietenilor şi duşmanilor, aceştia din urmă fiind obligaţi ritualic să se împace cu aceea care le face ofranda alimentară, indiferent care ar fi fost

diferendele dintre ei, aceste pâini, numite şi „*kamimasqe manre*” (pâini de dragoste) având şi puteri tainice de a grăbi căsătoria, răpind inima băiatului dorit, prin magie determinativă (vrajă de dragoste), dar şi de a lega de casă soţii necredincioşi.

În acelaşi scop, al dezlegării cununiilor sau al aducerii înapoi acasă a soţilor, descântecele de dragoste sunt numeroase. Iată un exemplu la rromii ursari din Bărbuleşti, judeţul Ialomiţa. *Descântecul de dragoste* îl face femeia atunci când este părăsită şi vrea să-şi aducă soţul înapoi, la ora douăsprezece noaptea: stând pe pragul uşii, femeia pune jar într-o lingură şi arde silitră (azotat de potasiu sau praf de puşcă), rostind următorul descântec.

Kamimasqi drab[51]

Sar ni daśti te ʒivau
bi lonesqo,
bi pajesqo,
bi xamasqo,
kadă naśti te ʒivel
bi jakhenqo murre
o rrom kaj si manqe drago.
Te merel, te pharŏl pala manɵe,
T-avel rrom manɵe.
Te naśel pala manɵe
Sar o bakrorro naśel pala lesqi daj,
T-avel rrom manɵe.
Te kamel man, te phabol pala manɵe.
T-avel rrom manɵe.
Te śukărel lesqe kokala pala manɵe.
T-avel rrom manɵe.
Te merel, te dilărel pala manɵe,
T-avel rrom manɵe.

[51] Informator: Baba Leana, 82 ani, Bărbuleşti, judeţul Ialomiţa.

Descântec de dragoste[52]

Cum eu nu pot să trăiesc
fără sare,
fără apă,
fără mâncare,
aşa să nu trăiască
fără ochii mei
rromul care mi-e drag.
Să moară, să crape după mine,
Să vină ca bărbat la mine.
Să alerge după mine,
Cum aleargă mielul după mama lui,
Să vină ca bărbat la mine.
Să mă iubească, să ardă după mine,
Să vină ca bărbat la mine.
Să i se usuce oasele după mine,
Să vină ca bărbat la mine.
Să moară, să înnebunească după mine,
Să vină ca bărbat la mine.

Descântecul combină invocarea elementelor fundamentale ale vieţii (sare, apă, mâncare) şi a maternităţii („Cum aleargă mielul după mama lui"), ca simboluri pentru legătura indestructibilă dintre soţi, cu elemente de blestem („Să moară, să crape după mine", „Să i se usuce oasele după mine", „Să moară, să înnebunească după mine"), în vederea atingerii unui scop repetat obsesiv: „Să vină ca bărbat la mine."

În cazul, rar de altfel, în care descântecul de dragoste nu funcţionează, se practică rostirea unui *blestem de dragoste*, extrem de dur, care invocă moartea violentă („Să ţi se usuce oasele,/ Să-ţi mănînce lupii inima,/ Să-ţi mănînce şerpii picioarele,/ Să nu mai mănânci,/ Să nu mai bei,/ Să te usuci pe picioare") şi solitară („Şi să mori singur") a bărbatului, pentru a-i înfricoşa spiritul deviant, prin aceasta încercându-se aducerea lui acasă:

---

[52] Traducere: Delia Grigore.

Kamimasqi arman[53]

Śukăren te kokala,
Xan tŏ ilo le ruva,
Xan te punrä le sapa,
Te na maj xas,
Te na maj pies,
P-e punre te śukăres,
T-avel tŏ nămo dilo,
Aj te meres korkoro,
So mukhlăs man bi ilesqä,
E ćhavença bi xamasqä
Aj mo khär bi rromesqä.

Blestem de dragoste[54]

Să ţi se usuce oasele,
Să-ţi mănânce lupii inima,
Să-ţi mănânce şerpii picioarele,
Să nu mai mănânci,
Să nu mai bei,
Să te usuci pe picioare,
Să-ţi înnebunească neamul,
Şi să mori singur,
Că m-ai lăsat fără inimă,
Cu copiii fără mâncare,
Şi cu casa fără bărbat.

În ceea ce priveşte cântecele de dragoste nerituale, acestea sunt numeroase şi se referă la dorinţa fetelor de a se mărita cu un bărbat bogat, respectat şi recunoscut în comunitate („*baro rrom*” – prinţul), bun („Inima îi e de-argint”), frumos şi blând („Chipul, de aur”), puternic şi de temut („Are

---

[53] Ibidem.
[54] Traducere: Delia Grigore.

biciul pe umeri/ Omoară cinci, şase duşmani”). Pe de altă parte, cântecele vorbesc despre scoaterea la joc a fetelor, ca ritual premarital („Rrom eşti, frumos joci”) şi despre interdicţiile pe care trebuie să le respecte fetele mari pentru a-şi păstra puritatea („Nu mă săruta pe drum / Că nu eşti bărbatul meu”).

Kamimasqi gili[55]

Keren, ćhajorră!le, drom
Te nakhel o baro rrom,
O baro rrom kaj avel,
Amari voja kerel.

Jekh, duj, deśuduj,
Ćumidau lesqoro muj,
O ilo si rupuno,
Lesqo muj sumnakuno.

Oj, na dara,
Na garau tu-anɵe caxra,
Si les bićo p-o dume,
Mudarel panз, śov gaзe.

Ćhajorri!e, ćhaj śukar,
Hajda mança anɵ-i bar
Te kidas zeleno ćar,
Te ćumidau tut śukar.

Rrom san, śukar kheles,
Murro maśkar phagaves,
Ma ćumide m-anɵ-o drom,
Ke tu na san murro rrom.

[55] Ibidem.

Cântec de dragoste[56]

Faceţi, fetelor, loc
Să treacă prinţul,
Prinţul care vine,
Ne face voia.

Unu, doi, douăsprezece,
Săruta-i-aş gura lui,
Inima îi e de argint,
Chipul, de aur.

O, nu-ţi fie frică,
Nu te ascunde în cort,
Are biciul pe umeri,
Omoară cinci, şase duşmani.

Fetişoară, fată frumoasă,
Vino cu mine în grădină,
Să strângem iarbă verde,
Să te sărut frumos.

Rrom eşti, frumos joci,
Mijlocul mi-l frângi,
Nu mă săruta pe drum,
Că nu eşti bărbatul meu.

Una dintre practicile magice premonitorii referitoare la căsătorie este „cititul unghiilor” („*najaqo drabarimos*”): dacă apar pete albe pe unghiile degetelor mari („damuk”), este semn de căsătorie grabnică sau, pentru femeile măritate, semn că urmează să aibă un copil, acest aspect al unghiilor reflectând, de fapt, lipsa de calciu: o stare medicală prezentă atât în perioada pubertăţii premaritale, cât şi în perioada sarcinii. Chiromanţia, cititul în cărţi şi ghicitul în bobi fac, de asemenea,

[56] Traducere: Delia Grigore.

parte din practicile de magie premonitorie şi electivă. Detalii despre acesta din urmă vor fi prezentate în subcapitolul referitor la relaţionarea cu supranaturalul şi complexele magico-ritualice.

Căsătoria tradiţională a rromilor se desfăşoară printr-o serie de trepte ritualice / stadii de îndeplinire / etape de trecere la noul statut: ritul de prag / elaborarea, care cuprinde cererea în căsătorie / peţitul – *„mangimos”* şi logodna; ritul de separare / consacrarea comunitară, care reprezintă nunta – *„abiav”* –, precedat, la anumite neamuri, de pildă la ursari, de reminiscenţele căsătoriei prin rapt (fuga, ritualul de răpire), ritul de agregare individuală / confirmarea, prin jurământul din noaptea nunţii – *„solaxadimos”* şi ritul de integrare definitivă / de primire în noul statut / de agregare comunitară, prin masa de celebrare a virginităţii miresei – *„pakiv”*.

„O mangimos” (cerutul / peţitul miresei) se face în două etape: prima este deplasarea peţitorilor, rude ale mirelui sau alte persoane de încredere (rr. *pakivale rroma*) din neam, la casa fetei, pentru un prim contact cu familia miresei, de tatonare a terenului şi de stabilire a termenilor întâlnirii cu părinţii mirelui. Dacă se constată un refuz categoric al familiei fetei, etapa a doua a cererii în căsătorie – vizita părinţilor băiatului la părinţii fetei – se anulează.

Uneori, în cultura tradiţională a rromilor, cele două familii care se vor încuscri, cei doi „*xanamika*” (cuscri) se hotărăsc să se înrudească prin copiii lor, uneori încă dinainte de naşterea acestora. Ei stabilesc căsătoria urmaşilor, iar relaţia de rudenie care se va realiza va fi aproape la fel de puternică precum aceea de sânge.

Acest angajament / legământ ritualic poartă numele de ***„juruirea copiilor”*** (rr. „*solaxadimos e ćhavenqo*”; “*ame semas dine and-o solax*” = am fost juruiţi) şi este urmat de reuniuni succesive ale celor două familii, în special la aniversările fiului şi fiicei, pentru ca cei promişi să se poată cunoaşte, împrieteni şi acomoda, cu mult timp înainte de data căsătoriei. Copiii devin astfel mai întâi fraţi de suflet, dragostea maritală dezvoltându-se în mod firesc, pe parcursul anilor, ca un sentiment solid şi profund, indus de relaţiile strânse dintre părinţi şi fundamentat pe acomodarea reciprocă. Acest sentiment se află la temelia durabilităţii căsătoriei rrome, pentru că depăşeşte limitele pasiunii deseori trecătoare ce ar fi stat la baza unei căsătorii moderne finalizate, de multe ori, prin divorţ.

Dacă cei doi viitori miri sunt deja „juruiţi” / promişi din copilărie, prima etapă a peţitului devine inutilă din punct de vedere funcţional, aşadar dispare.

Părinţii mirelui cer fata de la tatăl ei sau de la fratele ei mai mare, dacă tatăl a murit, utilizând un limbaj ritual codificat, în care problema căsătoriei nu este pusă în mod direct, ci prin intermediul unor metafore: *motivul mielului de aur* (mireasa), simbol al purităţii fetei virgine – mielul este pierdut

de tatăl mirelui şi găsit de viitoarea mireasă, iar, pentru că fata refuză să se despartă de miel, *xanamik*-ul, tatăl fetei, cere drept răscumpărare o nuntă mare (rr. „*baro abiav*") şi bani mulţi (rr. „*bare love*"); *motivul roţii de la căruţă* care lipseşte (rr. „*na-i amen jekh rota k-o vurdon*" - nu avem o roată la căruţă), simbol al împlinirii prin căsătorie, al fertilităţii şi al continuităţii neamului prin urmaşi (roata cu spiţe reprezintă timpul circular şi istoria mobilităţii neamului); *motivul vacii* necesare în gospodărie (rr. „*trebul t-avela jekh cikni guruvni and-o kher*" - trebuie să avem o văcuţă în casă), posibil o vagă moştenire indiană, simbol al fertilităţii şi al spiritului matern, esenţă a familiei tradiţionale.

La peţit, părinţii băiatului aduc părinţilor fetei o *ploscă* învelită într-un şal roşu, de care sunt legaţi bani de aur (rr. „*jekh ploska vuladi and-o śalo lolo e sumnakune lovença*"), acest dar simbolic, de reprezentare şi confirmare a comuniunii, fiind arvuna pentru fată, *schimbul de daruri* care urmează în timpul logodnei, la nuntă şi la masa de *pakiv*, constituindu-se ca gest ritualic obligatoriu, semn al încrederii şi al înţelegerii reciproce.

Dacă tatăl fetei acceptă să bea, fapt care se petrece, de obicei, după îndelungi dezbateri, menite să spulbere toate posibilele susceptibilităţi, îndoieli şi temeri ale celor două familii, fata se consideră, din acel moment, *„tomnime"* (tocmită) / logodită / promisă, iar relaţiile ei cu viitorul mire încep să fie marcate de o serie de tabu-uri – să nu vorbească cu el fără martori, să nu fie văzuţi zăbovind prea mult împreună –, care până atunci nu existau, relaţiile dintre ei fiind de frăţie.

Fraternitatea general împărtăşită de membrii comunităţii de ambele genuri se transformă, prin *logodnă*, într-un profund sentiment de ruşine – *„laзipen"*, care explică mutaţiile de atitudine şi comportament.

Ca şi paharul / pocalul de comuniune fraternă (rr. *„o taxtaj"*), *„i ploska"* trece pe la toţi cei prezenţi, începând cu familia fetei, semn al autorităţii divizate prin încuscrire – *„xanamik"* - şi al comuniunii, al încrederii şi al respectului mutual împărtăşit (rr. „*pakiv*"). Reprezentanţii autorităţii celor două familii, părinţii, mărturisesc, confirmă şi validează logodna şi termenii căsătoriei, prin garanţia darului şi prin stabilirea, de comun acord, a *„preţului miresei"*, element de confirmare a valorii fetei, care are ca prim criteriu fecioria.

Înţelegerea se întăreşte prin jurământ (rr. *„solaxadimos"*), iar *consensul ritual* se validează prin *urările* pe care le fac cei care beau din ploscă (rr. „*te del lenqe o Del galbi sodi si ma bal and-o śero*" - să le dea Dumnezeu galbeni cât păr am eu pe cap; „*te jiven jekh śel berśa, te na meren nivar*" - să trăiască o sută de ani, să nu moară niciodată; „*t-aven sasteveste aj uźe and-o godĭ aj and-o trupo*" – să fie

sănătoşi şi curaţi la minte şi la trup; „*t-aven baxtale aj t-avena lenqe but ćhave*” = să fie norocoşi / fericiţi şi să aibă mulţi copii).

Obiect sacru, de comuniune şi confirmare a „*xanamik*”-ului, plosca rămâne în casa părinţilor fetei până la nuntă; deşi se bea mereu din ea, nu rămâne niciodată goală (părinţii fetei au obligaţia de a o reumple), iar în ziua nunţii ea trebuie să fie neapărat plină, simbol al încrederii şi fertilităţii.

Cererea în căsătorie poate fi considerată unul dintre cele mai importante momente ale ritualurilor premaritale şi nupţiale, fiind esenţa întregului ceremonial, hotărâtoare prin faptul că stabileşte termenii căsătoriei şi decide crearea unei noi familii. Acesta este momentul în care se pun bazele înrudirii prin alianţă – „*xanamik*” –, care va împărţi responsabilitatea în numele cuplului şi fără de care unirea celor doi ar fi indezirabilă. Tot ceea ce urmează, inclusiv evenimentul central, nunta (rr. *o abiav*), este urmarea şi prelungirea pe altă treaptă a acestui moment – „*o mangimos*”.

În ceea ce priveşte dezirabilitatea căsătoriei, este prohibită ca *incest* căsătoria între veri primari („*vere ćaće*”) sau între rudele finilor şi ai naşilor („*kirve*”), dovadă că relaţia de înrudire spirituală are valoarea uneia consangvine. Mai mult, interdicţia se extinde până la a treia generaţie, iar dacă o persoană îţi este naş, nu te poate chema ca naş copiilor săi: „*na-i mišto*” (nu e bine), „*marel tut o Del*” (te bate Dumnezeu).

Rudele afine, *„xanamika”*, devin şi ele ca de sânge, se supun tabu-urilor legate de incest, totodată ajutorul reciproc fiindu-le sacru: orice refuz, fie el numai momentan, este interpretat ca definitiv şi poate duce la o rupere a relaţiilor, fapt care reflectă normele „*phralipe*”-ului, în caz contrar intervenind *blestemul neamului*, extrem de gravul *„arman”*.

Se recomandă *hipergamia*, fata fiind aceea care se presupune că trebuie să câştige în statut: ea reprezintă „averea” familiei prin faptul că menţine onoarea şi integritatea spirituală a neamului, atât prin virginitatea premaritală, cât şi prin excluderea căsătoriei cu gaзiii, care ar spurca sângele curat, neamestecat al comunităţii.

Pregătirile pentru *„**abăv**”* (nuntă), care, din credinţa în posibilitatea schimbării neaşteptate de destin („*baxt*”), se făceau, pe vremuri, doar începând cu dimineaţa nunţii, le asigură, din punct de vedere financiar, tatăl mirelui, însă participă la cumpărături şi tatăl fetei: „*Amari ćhaj si, musaj vi ame te-avas khine*” (e fata noastră, trebuie să ne obosim şi noi).

Nunta la rromi se face mai ales în zilele de marţi şi joi, în special joi, mai puţin sâmbăta şi duminica. Explicaţia pentru ziua de joi este legată de faptul că joia este, pentru rromi, ziua de sărbătoare prin excelenţă, zi de Joi Verde, zi de bal, zi de arvunit mirese.

Nunta este, în general, momentul de cooperare maximă între membrii comunităţii, de comunicare la toate nivelele, de comuniune, de împărtăşire a responsabilităţilor: bărbaţii îşi ajută femeile la treburi gospodăreşti, aşa cum, de obicei, nu o fac; nunta este singura sărbătoare în care femeile stau la aceeaşi masă cu bărbaţii (în mod normal, se mănâncă la mese diferite, uneori chiar în camere separate); are loc o reierarhizare în familie, în sensul primirii de noi membri deplini în rândurile comunităţii; nunta îi adună laolaltă pe toţi rromii (rr. „*jekh abiav kidel sa le rromen khetanes*”), fără ca aceştia să primească invitaţie, pentru că a veni cu familia la o nuntă reprezintă un semn de respect şi preţuire, iar a şti de nuntă şi a nu veni înseamnă dispreţ şi desconsiderare, fapt sancţionat de comunitate cu aceeaşi monedă. Singurii invitaţi sunt nerromii / gaʒiii.

Orice străin care trece întâmplător pe lângă nuntă este invitat la masă, refuzul acestuia având drept urmare supărare mare şi chiar violenţă, ca răspuns la ceea ce este considerat a fi o gravă lipsă de respect din partea trecătorului.

Orchestra este, de obicei, de gaʒii, rromii din comunitate fiind cu toţii nuntaşi, însă pentru *„purane khelimata”* (jocuri vechi), se găseşte întotdeauna un rrom care să preia conducerea muzicii şi să cânte la acordeon o melodie tradiţională: „*jekh and-amare, purani*” (una de-a noastră, bătrânească).

Momentul ceremonial este marcat de rituri de fertilitate (stropirea miresei), practici magice apotropaice (femeile divorţate sau văduve nu au voie să o atingă pe mireasă, pentru a nu o contamina magic de rău – magie prin contagiune) şi determinative (urări şi rugăciuni: „*T-avel tuqe baxtali tri bori*!” - să-ţi fie nora norocoasă; „*Te trais tu sa familiaça, tre śavença, tre boriança, tre nepotença*!” - să trăieşti cu toată familia, cu nurorile şi cu nepoţii), precum şi de mimarea unor gesturi ale căsătoriei prin rapt – fuga mirilor, răpirea miresei – şi a unor ameninţări fictive, glumeţe referitoare la spargerea nunţii („*Kadă, haj te pharas o abiav!*” - Aşa, hai să spargem nunta!).

Deşi se practică *plânsul ritual* al miresei care se desparte de familia ei de origine, mireasa are totuşi datoria să accepte toate invitaţiile la dans. În schimb, mirele, cu toate că la „mangimos” trebuie să fie vesel, la nuntă stă cât mai discret posibil, nu mănâncă, nu bea (de altfel, tradiţional, nici mireasa nu mănâncă, nici nu bea), iar, pentru a-şi invita soţia la dans, este nevoie să fie forţat. Aceste comportamente cutumiare ale mirilor au câteva funcţii simbolice: căsătoria, privită ca *sacrificiu* al individului în folosul comunităţii; căsătoria ca *iniţiere*, care se cere precedată de ritualuri de purificare prin post şi abstinenţă (privirea în pământ / postul privirii, abţinerea de la dans); *ruşinea* tinerilor (rr. „*laʒipe*”) pentru actul nupţial ce va urma.

Noaptea nunţii este marcată de confirmarea individuală a agregării în noul statut, prin ***„solax”*** (jurământ) şi de verificarea virginităţii miresei de către femeile bătrâne şi „*pakivale*” (respectabile şi de încredere). Dacă mireasa a fost fecioară, soacra îi validează onoarea prin *darul de confirmare* – salba de aur – şi se joacă *„rachia”*, cearşaful pătat de sânge şi stropit cu rachiu, în scopul fertilizării cuplului. Acest ritual este exclusiv feminin, bărbaţii nu participă, dar sunt anunţaţi prin gestul simbolic de a fi invitaţi să se spele pe mâini şi să se aşeze la ***masa de confirmare*** a căsătoriei – ***„pakiv”***, celebrare a virginităţii miresei şi, totodată, a consumării actului nupţial.

Implicarea comunităţii în cadrul acestei ceremonii este deosebită, cele două familii îşi laudă neamul, toţi îşi spun *„pakivale”* (de onoare, de încredere), îşi „dau respect unii altora” („*den pakiv jekhe avrenqe*”), mănâncă şi beau laolaltă, *comensualitatea* însemnând comuniune, încredere reciprocă şi înrudire („*T-avel baxtali amari skafidi*!” - Să fie masa noastră cu noroc!). Păstrându-se virgină până la nuntă, fata face onoare părinţilor ei şi întregii viţe, socrilor şi soţului, tuturor rromilor, care îşi vor creşte fiicele după modelul ei. Dându-şi fata în căsătorie fecioară, tatăl fetei face onoare cuscrului său, familiei *xanamik*-ului său şi întregii viţe a acestuia, tuturor rromilor, oferindu-le un exemplu de urmat. Venind în număr mare la ritual, rromii fac onoare miresei, părinţilor şi socrilor ei.

În felul acesta, „pakiv”-ul se dovedeşte a fi o sărbătoare a onoarei, a conceptului de pur, care trebuie păstrat nealterat şi pe parcursul căsniciei, adulterul fiind sancţionat de *kris* (justiţia cutumiară a rromilor) prin declararea vinovatului ca *„maxrime”* (spurcat).

Virginitatea miresei are, în cultura tradiţională a rromilor, valoarea unui sacrament, datorită câtorva factori determinanţi: se află la baza moralei rromani, a conceptelor de pur şi impur; presupune un rit de inaugurare, de creaţie, ca şi prima sarcină şi naşterea; este o garanţie că nu va apărea sânge străin în neam, în virtutea ideii conform căreia „*pater semper incertus*” (lat. tatăl este mereu incert).

Responsabilitatea vieţii prenupţiale a fetei revine, cum este şi firesc, integral familiei ei, în special mamei.

Aşa-numitul „*preţ al miresei*”, suma de bani plătită familiei fetei de către familia mirelui, înglobează tocmai această valoare, prevalentă altora, ca frumuseţea, hărnicia şi modestia fetei, respectabilitatea şi averea familiei ei. El reprezintă, de fapt, un fel de plată pentru viitorii copii, care vor aparţine familiei soţului şi pe care acesta trebuie să-i preia în schimbul unei valori simbolice, întărindu-şi astfel reputaţia, aşadar statusul în cadrul comunităţii. În cazul unui divorţ, o parte dintre aceşti bani vor fi returnaţi familiei bărbatului. Această plată simbolizează cea mai importantă valoare a căsătoriei rrome: *virginitatea fetei*. In cele mai multe cazuri, banii sunt folositi pentru înzestrarea

noului cuplu. Garanţie a solidităţii şi durabilităţii căsniciei, a coeziunii încuscririi şi unui tratament bun al fetei în noua familie, „preţul miresei" este recunoaşterea valorii fetei şi a aportului ei material în familie, după căsătorie („*i rromni kerel buti and-o kher*" - soţia munceşte în casă), protecţie a viitoarei mirese în neamul soţului, dar şi garant al respectului reciproc („*pakiv*"), recompensă de la părinţii băiatului pentru părinţii fetei, fără funcţie de schimb, ci de reprezentare, tradiţional fiind în aur, nu în bani.

Greşeala de a traduce în limba alterităţii culturale un concept profund ancorat în mentalul cultural propriu, care nu poate accepta o traducere denotativă, ci numai una conotativ-etnoculturală o fac, uneori, chiar rromii tradiţionali. Dacă un căldărar spune: „aşa e la noi, se vând fetele la căsătorie", el traduce greşit în limba română un concept rrom care nici pe de parte nu înseamnă „a vinde", el încearcă, de fapt, să simplifice faptul ca pentru înţelegerea nerromilor, dar, fără să vrea, le „cântă în strună" celor care înţeleg greşit situaţia şi aduce argumente denigratorilor etniei rromilor.

Rromii nu folosesc termenul „*bikinel*" (a vinde) când este vorba despre căsătoria fetelor, ci „*pokinel*" (a plăti), termen al cărui sens nu este numai cel denotativ comercial, ci şi conotativ, însemnând „a preţui" virginitatea miresei, „a valoriza", „a pune preţ, valoare", „a compensa", a schimba simbolul purităţii cu simbolul aurului, ambele valori de reprezentare, onoare şi prestigiu social în comunitatea tradiţională de rromi. În acest sens, sintagma mai apropiată de adevărul culturii rromani este „preţuirea purităţii miresei", nicidecum „vânzarea fetei la căsătorie". Deşi fata intră în neamul mirelui, familia de origine continuă să fie responsabilă de binele ei, continuă s-o protejeze, inclusiv prin vizite neanunţate şi întrebări directe. Cele două părţi „*xanamika*" îşi împart răspunderea de instituţie de consacrare a căsătoriei, dar responsabilitatea vieţii prenupţiale a fetei revine, cum este şi firesc, integral familiei ei, în special mamei.

Există şi alte forme de căsătorie în cultura tradiţională rromani. Una dintre acestea este legată de posibilitatea alegerii mutuale a unei „*bori*", fratele dintr-o familie însurându-se cu sora cumnatului său, soţul surorii lui. Acest schimb ritualic – ***„paruvimos"*** reduce cheltuielile de nuntă la jumătate (nunţile se fac laolaltă), anulează preţul miresei, dar prezintă riscuri în cazul unui divorţ unilateral, care ar putea duce la divorţul şi al celeilalte părţi, numai *kris*-ul putând decide desfacerea unei singure căsătorii şi menţinerea celeilalte.

O altă formă de căsătorie este aceea de a pleca ginere – „***ʒal ʒamutro***" –, în cazul în care familia fetei este mai bogată sau părinţii băiatului nu au bani suficienţi să plătească fata promisă. În această situaţie, mirele pierde din statut, inclusiv prin faptul că stă la casa fetei, faptul fiind, de obicei, urmarea unor

ameninţări cu sinuciderea ale băiatului de dragul fetei („*nasvalo pala laөe*” - bolnav după ea; „*mulo pala laөe*” - mort după ea; „*mudarav man te na manges man te lav la*” - mă omor dacă nu mă laşi s-o iau).

O naśimos sau căsătoria prin rapt sau fugă este o formă deviantă, dar acceptată prin ritualuri reparatorii, din dorinţa culturii tradiţionale de a include şi repara orice deviere, în loc de a-i exclude pe aceia care au produs respectiva deviere, aşadar o dorinţă de păstrare a echilibrului intracomunitar. Fuga rituală se practică mai ales în subgrupul ursarilor, de obicei după balul de Joia Verde sau de Paşte, deseori cu ştirea ţinută secretă a mamei, a unuia dintre fraţii mai mari sau a unei mătuşi mai înţelegătoare.

Dacă este mai sărac decât familia fetei, fapt nerecomandabil ritual, băiatul poate fura fata. În trecut, acesta trebuia să fie argat la socru, vreme de cinci ani, pentru plata fetei.

Când ambii parteneri sunt săraci, se practică tot fuga şi revenirea, după o vreme, după consumarea actului nupţial, la familia fetei, pentru iertare şi la familia băiatului, pentru încheierea înţelegerii de încuscrire – „*xanamik*”.

Dacă una dintre familii nu este de acord cu căsătoria celor doi, aceştia fug şi se adăpostesc la familia care îi acceptă. Ulterior merg la cealaltă familie să-şi ceară iertare şi, cu insistenţe care ţin mai mult de nevoia histrionic manifestă a părinţilor, în special a tatălui, de a se opune devianţei şi de reacţia acestora la punerea în faţa faptului împlinit, obţin binecuvântarea rezervată a părinţilor ofensaţi. În acest caz nu se mai face nuntă. Cu toate acestea, este recomandabil ca, la revenirea la părinţi, cuplul să aducă cămaşa, ca dovadă a virginităţii fetei, ceea ce spală oarecum onoarea familiei fetei şi facilitează împăcarea. Oricum, chiar dacă actul nupţial nu s-a produs, fata nu mai este considerată fată mare, ea fiind văzută, atât de către familie, cât şi de către comunitate, ca măritată din punct de vedere simbolic. Fuga mirilor se petrece prin refugierea la rude, de obicei la neamul băiatului, la o soră măritată de pildă, urmată de consumarea actului nupţial, marcarea schimbării de statut, prin *tatuaje* similare reciproce şi întoarcerea acasă la familia mirelui, care are datoria să returneze fata părinţilor ei. După căutări nesfârşite, veghe, jurăminte şi ameninţări din partea părinţilor disperaţi ai fetei, aceasta este recuperată, adusă acasă, iar pedepsirea ei pentru dezonorarea neamului este dură, uneori chiar cu bătaia.

Returnarea fetei la casa părinţilor ei este însoţită de lăutari, aduşi de familia mirelui, şi de purtarea cămăşii, de către mama băiatului, dovadă a purităţii fetei. Cu toate acestea, părinţii fetei au datoria ritualică de a se lăsa foarte greu îmbunaţi.

Scandalul şi supărarea mare a părinţilor fetei sunt urmate de supunerea cazului sfatului rromilor - „*divano*". Ca orice conflict intracomunitar, căsătoria prin rapt este rezolvată de intervenţia comunităţii: „*akana gata o bajo, te keras divano*" (acum treaba e deja făcută, să facem sfat). În cadrul dezbaterilor, familia fetei acuză familia băiatului că a profitat de inocenţa fetei lor şi că nu şi-a educat bine fiul, iar famila băiatului acuză familia fetei că şi-a învăţat fata să-l seducă pe băiatul lor pentru a-şi aduce ginere în casă. Cei doi culpabili nu rostesc o vorbă. Întradevăr, în asemenea cazuri de fugă, familia fetei poate cere ca mirele să vină „*ʒamutro*" (ginere) în casa lor şi, de cele mai multe ori, aşa se şi întâmplă.

În final se găseşte o rezolvare amiabilă a situaţiei de criză, marcată de expresia: „*Tu, śe, sikavdăn lesqe so dukhal tuqe lesəar tha akana ov k-avel amenəe khere te mangel tut amenəar sar si amaro aćar.*" (Tu, fată, i-ai arătat că-l iubeşti şi acum o să vină el la noi acasă să te ceară, după obiceiul nostru).

Rareori se ajunge la judecată - „*kris*" – pentru rezolvarea conflictului, iar atunci, la cererea părinţilor fetei, familia băiatului plăteşte ruşinea fetei (rr. *pocinel o laʒav*) şi se face o căsătorie în care băiatul pleacă „*ʒamutro*" în casa părinţilor fetei.

În locul preţului miresei („*dau love pe bori*" - dau bani pentru noră) se plăteşte amenda onoarei pătate, *„o śtrafo"*. Nunta este scurtă, fără „*pakiv*" sau nu se mai face deloc.

În unele cazuri, dacă se ajunge la o înţelegere, se hotărăşte nunta şi, în acest caz, familia mirelui plăteşte în întregime cheltuielile. Dacă părinţii băiatului sunt săraci, părinţii fetei pun pentru nuntă o contribuţie mare şi pentru că vor să se fălească cu faptul că, chiar dacă fata le-a făcut de ruşine neamul, sunt totuşi o familie mândră.

Cele două familii rămân multă vreme într-un conflict potenţial, iar *„i naśli"* (fugara) se va situa întotdeauna într-un con de umbră al comunităţii, având şi ca „*bori*" , un statut inferior.

Cu toate acestea, cuplul va avea copii, îi va creşte şi vor trăi împreună liniştiţi până la moarte, ca oricare alt cuplu tradiţional. În timp, dacă totul decurge normal, conflictul mocnit dintre cele două familii se va atenua până la dispariţie, dovedind că supărarea a ţinut mai mult de latura histrionică a ritualului şi mai puţin de profunzimile sale conceptuale.

Infidelitatea în cadrul căsătoriei rrome se pedepsea în trecut prin marcarea statutului de „***maxrime***" (astăzi, acest tip de pedeapsă este extrem de rar, aproape cu statut de excepţie), având drept scopuri stigmatizarea persoanei adulterine şi supunerea ei oprobriului comunitar: crestarea nasului sau a obrazului, arderea obrazului cu fierul înroşit în foc sau tăierea părului (simbol al puterii,

al feminităţii impure şi al relaţiei cu puterile magice şi cu divinul) la femei; biciuirea publică sau ruperea unui braţ la bărbaţi, pentru a-l lipsi de posibilitatea de a-şi câştiga mijloacele de subzistenţă şi de a-şi întreţine familia, aşadar coborându-i statutul până la stadiul de neputinţă. În prezent, sancţiunea se limitează la excludere, ceea ce este la fel de grav ca moartea spirituală, izolând individul de comunitatea care îi oferă protecţie şi siguranţă.

Despărţirile sunt extrem de rare la rromi, ele fiind deseori urmate de împăcări, în special la sărbătoarea de Sf. Gheorghe, prin comuniune alimentară (colacii cu valoare de leac de dragoste, despre care am mai vorbit). Dacă despărţirea se produce totuşi, adunarea de judecată a rromilor - *i rromani kris* – decide suma de bani pe care soţul trebuie s-o plătească întreaga viaţă pentru întreţinerea fostei sale soţii şi a copiilor, faţă de care acesta continuă să fie responsabil, indiferent a cui a fost vina despărţirii. Faptul demonstrează răspunderea totală şi continuă pe care o are bărbatul faţă de familia sa, depăşind limitele convieţuirii.

Având în vedere complexitatea universului spiritual al comunităţilor de rromi, ne aflăm în faţa unui model cultural bine închegat, în cadrul căruia individul este parte a întregului reprezentat de comunitate şi se află în relaţie directă şi indivizibilă cu spaţiul transcendent.

Ceea ce contează este echilibrul intracomunitar, atât relaţiile de rudenie, cât şi cutumele de familie servind permanent acestui scop suprem, dincole de diferenţele inter-personale şi inter-subgrup. Individul are un rol bine definit în familia şi în comunitatea căreia îi aparţine şi, respectându-şi acest rol definit de normele şi structurile nescrise ale comunităţii sale, el se simte totdeauna în afara oricarui pericol de înstrăinare şi de pierdere a identităţii autoconstitutive.

Comunitatea tradiţională îşi doreşte şi, prin mijloace specifice, şi reuşeşte să protejeze individul de traumele conflictului de rol atât de pregnante în culturile moderne: omul este astfel o rotiţă într-un ceasornic reglat cu măiestrie să arate întotdeauna ora exactă.

În paradigma de interpretare modernă, puritatea fetei la căsătorie este şi o formă de protejare a sănătăţii ei, pentru că relaţiile întâmplătoare, schimbătoare şi necontrolate de familie, aşa cum sunt în societatea netradiţională, conduc, de cele mai multe ori, atât la boli cu transmitere sexuală, între care chiar unele fatale, cât şi la traume psihice dificil de depăşit.

Ceea ce este cu adevărat important în cadrul concepţiei tradiţionale rrome despre structurile ritualistice maritale nu se referă la vârsta căsătoriei, care diferă mult de la comunitate la comunitate şi de la subgrup la subgrup, ci se fundamentează pe necesitatea purităţii miresei. Vârsta căsătoriei se poate schimba, dar important este ca mireasa să fie pură.

Elita rromă contemporană ar trebui să ia în considerare acest punct de vedere care cultivă, în continuare, norma virginităţii fetei la căsătorie, în măsura în care îşi propune să intervină în structurile cutumiare ale culturii rrome tradiţionale, cu intenţia de a aduce modificări semnificative şi de durată, de pildă referitoare la creşterea vârstei căsătoriei în vederea facilitării accesului tinerilor rromi la educaţia şcolară. Pentru a-şi duce la bun sfârşit demersul, ţinând cont de faptul că avem de-a face cu nevoia unei mutaţii culturale, există câteva condiţii obligatorii pe care elita ar trebui să le respecte în intervenţia sa în comunitatea tradiţională:

- Orice schimbare culturală reală şi profundă se face numai cu acordul, convingerea şi consensul membrilor grupului în cadrul căruia se doreşte schimbarea, altfel, prin măsuri coercitive sau punitive, schimbarea va fi resimţită ca o constrângere din exterior, va fi superficială şi, în orice moment, reversibilă;
- Orice schimbare culturală reală şi profundă se face din interior, organic, în armonie cu spiritul respectivei culturi, nu împotriva acestuia, altfel, prin măsuri pornite din exterior, la comanda unor factori străini grupului, schimbarea va fi una de scurtă durată şi de faţadă, practicile combătute continuând în secret;
- Orice schimbare culturală reală şi profundă se face abia după cunoaşterea şi înţelegerea, în adâncime, a fenomenului care ar urma să sufere mutaţii, altfel nu se va şti ce, până unde şi cum trebuie întreprinsă schimbarea.

Dacă toate aceste condiţii sunt îndeplinite şi elita lucrează cu sinceritate şi cu credinţă în valorile culturii pe care o reprezintă, sunt şanse considerabile de a produce o schimbare reală şi profundă, dar care să nu submineze fundamentele identităţii culturale rromani.



2.Rromanipen-ul şi mistica purităţii

Întreaga filosofie de viaţă a culturii tradiţionale a rromilor se bazează pe opoziţia ***pur*** / „***uźo***" – ***impur*** / „***maxrime***", puritatea rituală reprezentând respectarea ordinii şi armoniei universale prin conformarea la model, iar impuritatea rituală, invizibilă, dar pregnantă spiritual, fiind devierea de la model, deci ruperea echilibrului intracomunitar prestabilit printr-o serie de legi de comportament şi conduită, a căror valabilitate a fost îndelung verificată de experienţă.

Copiii, recent desprinşi din spaţiul pur, al sufletelor nenăscute, poartă zestrea purităţii, pe care însă o vor pierde în timp, prin însăşi existenţa lor pe pământ. Ei pot face lucruri interzise adulţilor, considerate pentru aceştia din urmă „*maxrime*", inclusiv pot purta haine care nu delimitează partea de sus a corpului – pură de partea de jos a corpului – impură. Adulţii, în schimb, au obligaţia să respecte regulile purităţii, în caz contrar putând fi excluşi din cadrul comunităţii.

Conceptul de pur, în cultura tradiţională a rromilor, implică atât dimensiunea fizică, cât şi pe cea spirituală, prima presupunând-o pe cea de-a doua, puritatea trupească nefiind altceva decât o reflectare – cauză şi efect totodată – a purităţii morale. Atingerea impurului – mortul şi lucrurile rămase de la el, părţile impure ale corpului (părul, partea corpului de la brâu în jos, picioarele), obiectele spurcate (fusta, încălţămintea, mătura etc.), elementele lumii alogene a gaзiilor – atrage după sine, printr-un proces de simpatie, un gen de contaminare, inclusiv de ordin spiritual / moral, persoana în cauză fiind virusată de răul pe care l-a atins.

Conservarea legilor purităţii este unul dintre cei mai importanţi factori de control cutumiar şi de protecţie a coeziunii comunitare în societatea tradiţională a rromilor. Respectarea acestor norme ţine de responsabilitatea individuală şi colectivă şi are drept pandant ***simţul ruşinii*** – ***„laзipe"*** –, spirit în care sunt educaţi copiii, în special fetele, şi care nu trebuie încălcat întreaga viaţă.

Verificat de experienţa predecesorilor şi păstrat de memoria ancestrală ca pattern de reprezentare, acest model moral trasează limitele între care se desfăşoară existenţa individului în comunitate şi raportarea comunităţii la individ, orice deviere de la model, prin depăşirea limitelor de limbaj cutumiar şi simbolizare socială, fiind sever sancţionată. Tabu-urile şi prescripţiile rituale, de comportament comunitar şi individual, formează un cod de legi relativ imuabile, în cadrul căruia mutaţiile sunt rare şi se petrec numai cu acordul comunităţii.

Un număr destul de ridicat de reguli se referă la ***corpul uman*** şi la *igiena rituală*, pornindu-se de la ideea că trupul uman este divizat în două părţi, de la brâu în sus - partea superioară pură, iar de la brâu în jos - partea inferioară impură.



Femeile nu poartă rochii sau alte piese de *îmbrăcăminte* dintr-o singură bucată, pentru că nu delimitează corpul impur de cel pur, norma fiind să se traseze cu precizie linia de demarcaţie dintre partea de jos şi cea de sus a corpului.

Cămăşile şi bluzele se spală separat de fuste şi de pantaloni, în vase diferite, speciale pentru fiecare componentă a îmbrăcăminţii, superioară sau inferioară şi nu se amestecă niciodată apa sau vasele de spălat obiecte de bucătărie cu apa sau vasele de spălat haine, de teama impurităţii. La fel, tacâmurile şi vasele de bucătărie se spală întotdeauna separat de haine.

Vasele în care se mănâncă nu se şterg cu nici un fel de prosop, ştergar sau cârpă, pentru că acestea ar fi putut fi spălate laolaltă cu hainele şi, mai grav, cu fustele, aşadar se lasă la soare să se usuce.

Spălatul trupului este considerat „laźavo" (de ruşine) şi acesta se face în secret, în afara casei, fără a se anunţa în prealabil. Baia în cadă nu este recomandabilă, considerându-se o formă de a te scălda în propria necurăţenie, de a te spurca cu propria impuritate, aşadar de a deveni „*maxrime*". Apa cu care s-a spălat partea de jos a corpului se aruncă departe, în spatele casei. Chiar apa în care cineva s-a spălat pe faţă se spurcă şi este aruncată, de către o femeie, în spatele casei, cât mai departe de spaţiul de locuit, pentru a nu-l polua. Din acelaşi motiv, al păstrării purităţii casei, se evită construirea băii în casă, ea fiind amplasată în afara spaţiului de locuit.

Se preferă spălatul înainte de răsăritul soarelui şi după apus, pentru a nu ruşina soarele – „*te ma des laźavipe e khamesqe*". Dimineaţa, înainte de a vorbi cu cineva, un rrom îşi spală întotdeauna faţa şi mâinile, pentru a se purifica.

Femeile nu se spală, nici măcar pe faţă, în faţa străinilor, iar de pieptănat, de spălat părul, picioarele sau părţile intime nu o fac nici în faţa soţului. Femeile nu trebuie să-i vadă pe bărbaţi mergând la baie sau să ştie când merg în acel loc. A întreba unde este baia se consideră a fi o ruşine. De obicei, se spune eufemistic: „*3au te dikhau le grasten*" (merg să văd caii).

Ochii, capul şi gura sunt considerate curate. Sărutul pe gură, între membrii aceluiaşi gen sau în familie este un gest de încredere şi fraternitate. Sărutatul ochilor este un semn de mare consideraţie, dar poate fi şi un gest de preluare a puterii şi de subordonare, de aceea se evită. Salutul familial: „*te xav tirre jakha*” (mânca-ţi-aş ochii) este semn de dragoste şi dorinţă de protecţie.

Capul este rezidenţa norocului – „*baxt*” – şi a cinstei – „*pakiv*” –, fapt care explică gravitatea unei imprecaţii de tipul: „*te xav tirro śero*” (mânca-ţi-aş capul), care semnifică pierderea simbolică a onoarei, precum şi interdicţia mângâierii pe cap, pentru a nu se fura norocul respectivei persoane, în opoziţie cu „*te xav tirro ilo*” (mânca-ţi-aş inima), expresie de maximă duioşie şi împărtăşire a sentimentelor de iubire frăţească. Când cineva îşi atinge capul cu mâna, trebuie să-şi scuture imediat degetele, pentru a îndepărta influenţa negativă pe care o parte mai joasă a corpului o poate avea asupra capului. Fusta nu se îmbracă niciodată pe cap, pentru a nu-l spurca.



Acoperământul capului – *pălăria* – este şi ea pură, deci sacră, fapt pentru care nimic uman nu poate trece pe deasupra ei, aşa cum nu poate trece nici peste cap. Dacă o femeie trece peste pălăria unui bărbat sau o atinge, din greşeală, cu fusta, pălăria respectivă este aruncată.

Pentru că partea de sus a corpului este pură, - „uźi” -, femeile pot umbla cu pieptul dezgolit şi îşi pot alăpta copii în public. În schimb *genunchii şi gleznele*, în acord cu impuritatea părţii inferioare a corpului, se consideră a fi părţile cele mai ruşinoase ale trupului omenesc – „*but laźave*” –, aşadar trebuie întotdeauna să se acopere. De altfel partea de jos a corpului trebuie să fie în permanenţă acoperită, atât la femei, cât şi la bărbaţi: femeile rrome poartă fuste lungi, niciodată pantaloni sau fuste scurte; bărbaţii rromi poartă pantaloni lungi, niciodată scurţi, genunchii fiind, cum am arătat deja, unul dintre cele mai indecente elemente ale trupului uman.

În spiritul opoziţiei pur – impur şi al conservării regulilor ruşinii („*te na avel tuqe laźipe*” – „să nu-ţi fie ruşine”; „*te na anes amenqe laźimos*” – „să nu ne aduci ruşine” sau „să nu ne faci de râs”) există numeroase tabu-uri lingvistice în cultura rromani tradiţională, între care interdicţia de a verbaliza referirea la soţ sau soţie (nu poţi spune public „bărbatul meu” / „*mo rrom*” sau „nevasta mea” / „*mirri rromni*” fără a-ţi cere mai întâi iertare – „te iertis (man)!” – „iarta-mă!”), interdicţia de a pune întrebarea sau afirmaţia referitoare la baie, expresia folosită în acest ultim caz fiind un eufemism

lingvistic de tipul „*зau anda mande*” (merg pentru mine), „jau te dikhau le grasten” (merg sa văd caii), „*зau avri*” (merg afară).

Tocmai pentru că partea de jos a corpului este considerată impură, aşadar atingerea sa exprimă o mare umilinţă, dar şi smerenia faţă de cineva superior sau care ţi-e foarte drag, invocarea părţilor celor mai spurcate ale corpului reflectă fie o maximă duioşie adresată unui copil sau unui tânăr („*xau tio bul*”, „*xau ti mingi*”, „*xau tio car*”), fie o rugăminte fierbinte, adresată cuiva superior, inclusiv o rugăciune către Dumnezeu („*Devla, xau te pele*!”). Aceste expresii nu au nici un fel de conotaţie obscenă în limba rromani şi semnificaţia lor s-ar traduce cultural astfel: te iubesc atât de mult sau te rog atât de tare, încât aş fi în stare să mă umilesc într-atât încât să fac şi acest gest referitor la ceea ce ai tu mai spurcat în corpul tău.

Acest tip de tabu-uri se alătură interdicţiilor legate de femeie, de naştere şi înmormântare, de relaţia cu străinii – gaзiii, toate având la bază sentimentul ruşinii combinat cu obstinaţia unei purităţi creatoare de morală şi purtătoare de autoritate.

A fi pur înseamnă a deţine onoarea („*użo aj pakivalo*” - pur şi cinstit) şi a-ţi eufemiza acele tendinţe care îţi pot compromite cinstea. *Sentimentul ruşinii* este asociat în special cu sexualitatea femeii, care trebuie eufemizată, pentru a nu impurifica.

Femeia, pentru că naşte, aşadar face legătura dintre spaţiul terestru şi cel al sufletelor nenăscute, trăind astfel la graniţa dintre două lumi, este „*maxrime*”, dar reprezintă şi o uriaşă şi misterioasă putere, totodată potenţial pericol pentru comunitate şi mai ales pentru membrii masculini ai comunităţii. Ea nu poate păşi peste lucrurile bărbatului şi nu trebuie să-i atingă lucrurile cu fustele. La rromii care lucrează în agricultură, acest tabu s-a transferat către uneltele agricole, femeia neavând voie să treacă peste acestea. La rromii care cresc animale, femeia nu trebuie să treacă peste vasul din care mănâncă sau bea apă porcul.

În perioada menstruaţiei [c)], a sarcinii şi de la şase săptămâni până la două luni înainte şi după naştere, femeia este „*maxrime*”, fapt pentru care îi sunt interzise o serie de comportamente şi acţiuni: să aducă apă, să facă mâncare (în special pentru bărbaţi), să-şi servească soţul, să atingă clanţa uşii sau vasele de bucătărie, să frământe aluat, să primească oaspeţi, să atingă sau să se ocupe de cai, să primească un obiect direct din mâna unui bărbat, să se arate prea mult în public, iar în cazul naşterii, să-şi privească socrul, să primească oaspeţi sau chiar să iasă din casă. Femeile însărcinate şi cele aflate la menstruaţie trebuie să poarte *şorţ*, scut împotriva ofenselor aduse purităţii, îmbrăcăminte magică, de

protecţie a miracolului fertilităţii, care, spre deosebire de fustă, este curat (se pot chiar şterge vasele cu sorţul).

O parte dintre aceste interdicţii pot fi însă interpretate şi ca forme de protecţie a femeii, în momente mai dificile ale vieţii ei. Un alt tip de protecţie este acordat bărbatului, tabu-urile ferindu-l de potenţiala putere magică de inducţie a femeii care, prin simple gesturi, performate în public, ridicarea fustei, fie ea şi simbolică, deasupra sau în direcţia capului soţului, trecerea cu fustele peste pălăria soţului sau numai ameninţările cu aceste gesturi, îşi poate face bărbatul „*maxrime*”.

De altfel, ridicatul fustei sau ameninţarea cu acest lucru se practică şi în cazurile grave de conflicte intracomunitare, în care *kris*-ul nu găseşte o soluţie şi se ajunge la violenţă, ca ultim mod de potolire a spiritelor: femeile ameninţă că îşi ridică fustele sau că se pregătesc să agaţe o fustă în poarta celor aflaţi în conflict, iar bărbaţii, temându-se să nu fie spurcaţi de femei, se despart şi pleacă fiecare acasă, renunţând la bătaie. Iată cum impuritatea femeii poate acţiona ca important factor de control social şi re-echilibrare a unei stări de fapt conflictuale.

Picioarele, în special cele ale femeii, precum şi *încălţările* sunt impure datorită contactului cu pământul, deci faptului că aparţin părţii de jos a corpului. Când o femeie calcă în picioare pălăria unui bărbat sau îi aruncă papucul peste cap, inclusiv dacă îl ameninţă pe bărbat cu aceste gesturi, bărbatul devine „*maxrime*”.

Mătura, prin acelaşi contact cu pământul atins de picioare, este şi ea spurcată şi, aruncată peste capul cuiva, îl impurifică.

Dacă o femeie atinge cu fusta un vas pus pe pământ sau pur şi simplu trece peste el, nimeni nu mai mănâncă sau bea din acel vas, fapt pentru care este interzis să se pună vasele pe jos, în locuri de trecere.

Vasele din care se mănâncă sau se bea nu se pun niciodată pe jos, iar dacă, accidental, s-a întâmplat acest lucru, respectivele vase se sparg sau se aruncă, orice ar fi din ele nu se mai mănâncă şi nu se mai bea.

Soţia nu are voie să-i dea soţului apă cu mâinile goale, ci acoperite cu un ştergar sau, mai bine, cu propria ei basma (rr. „*dikhlo*”), din respect (rr. „*pakiv*”) şi ruşine (rr. „*laзipe*”).

Simbol erotic, *părul* femeii se ţine strâns în cozi – „*ćungră*" (trei cozi pentru „*ćhaja bare*” - fete mari; două cozi şi acoperit cu „*dikhlo*” / basma, văzut, altfel spus, ceea ce trebuie văzut - pentru „*rromnă*” – femei măritate), nu se ţine despletit decât la înmormântare, nu se spală în faţa altora, nu se atinge, pentru că are atributele impurităţii.

Femeile şi bărbaţii obişnuiesc să danseze în grupuri separate, numai la hora din timpul nunţii joacă laolaltă; de asemenea, mănâncă la mese diferite, uneori chiar în camere separate. Nora (rr. „*bori*”) nu are voie să-l privească în ochi pe socrul ei (rr. „*sastro*”).

Femeile, cu excepţia celor bătrâne, nu trebuie să fumeze în faţa bărbaţilor (această interdicţie se aplică şi tinerilor, ei neavând voie să fumeze în faţa bătrânilor), nici să treacă prin faţa lor, fără a-i avertiza să întoarcă privirea („*ambold*” - întoarce-te, „*arakh*” - păzeşte-te, fereşte-te).

De sărbători mari, în special cele legate de familie, precum nunta, *mâncarea rituală*, de pildă turta mirilor – „*i biavesqi bokoli*", din care muşcă cei doi miri în momentul jurământului, confirmând valabilitatea actului nupţial prin comuniunea alimentară de tip eucharistic, este, de cele mai multe ori, pregătită de bărbaţi.

Înaintea oricărui eveniment de muncă important (o lucrare importantă ca, de pildă, turnarea unui clopot, baterea unui cazan de botez sau de nuntă, realizarea unor bijuterii rituale gen salbe de nuntă), rromii păstrează ***jurământul castităţii*** (rr. ***solaxadimos e uźimasqo***), nu au relaţii intime cu soţia, pentru că le-ar purta ghinion (*bibaxt*) la activitatea nou începută: orice început se cere întâmpinat pur la trup şi la suflet.

Moaşa, precum şi instrumentele folosite la naştere, inclusiv cuţitul folosit la tăierea cordonului ombilical şi acest cordon însuşi sunt impure.

Impure sunt şi ***lucrurile şi trupul mortului***, cele dintâi arzându-se sau dându-se de pomană la gaзii sau, cel puţin, în afara neamului, iar cel de-al doilea fiind vegheat în afara spaţiului de locuit (curte, biserică), pentru a nu transfera impuritatea sa asupra casei şi a nu-i purta ghinion (rr. *bibaxt*).

Codul tabuizant şi de recomandări cutumiare cuprinde şi interdicţii în raport cu ***alteritatea***. Gaзiii / nerromii sunt impuri pentru că nu fac diferenţa între partea de sus şi cea de jos a corpului, la fel casele, hainele şi vorbele lor („*o gaзo xoxavel*” - gagiul minte) sunt impure, de aceea amestecul sângelui cu aceştia prin căsătorie nu este recomandabil, iar dacă se întâmplă totuşi, gaзia intrată în familia de rromi trebuie să se conformeze cu exactitate normelor comunitare rrome, să devină rromni.

O casă cumpărată de la un gaзo sau hainele date de gaзii trebuie supuse unui proces de purificare înainte de a fi folosite. Oaspeţilor nerromi li se păstrează vase de mâncare speciale, din care membrii familiei rrome evită să mănânce.

În acelaşi spirit al purităţii, cultura tradiţională a rromilor cunoaşte o serie de ***tabu-uri alimentare***. Există animale comestibile pure / curate / *uźe* (cele sălbatice, oile), animale comestibile impure / spurcate / *maxrime* (puii, porcii, caprele), animale necomestibile pure / curate (caii, câinii,

pisicile, animalele crescute şi care trăiesc în tabăra comunităţii) şi animale necomestibile impure / spurcate / *gadne* (iepurii, şerpii, şopârlele, broaştele, ţiparii).

În cadrul acestor opoziţii, atrag atenţia câteva elemente fundamentale: interesul pentru carne al culturii carnivore tip vânător; tabuurile alimentare (târâtoarele, pentru că ating pământul cel necurat – „*maxrime*” şi intestinele animalelor sunt spurcate, aşadar interzise, însă sărăcia a condus la tolerarea şi chiar la tradiţia unor experienţe culinare de tip „borândău” – realizat din tocătură de intestine şi mălai fiert), bazate pe diferenţierea tradiţională pur-impur; stricteţea acestor tabu-uri (căsătoria cu o persoană care nu le respectă duce la spurcare, contaminare definitivă – „*maxrime*” = spurcat); interdicţia de a se mânca animale domestice, crescute în şatră (pui, porci), reminiscenţă a cel puţin două credinţe: aceea aparţinând culturii vânător, care sacrifică numai animalul sălbatic, nu pe cel crescut pe lângă casă, precum în cultura agrară, şi aceea potrivit căreia animalele domestice sunt parte a familiei, au valoarea unor părinţi, pot fi chiar întrupări ale strămoşilor totemici, în cheie metempsihotică. Aşa cum în India vaca nu se ucide şi nu se mănâncă, fiind considerată sacră, mamă a familiei (dă lapte), nici la rromi nu se mâncau animalele crescute în familie, considerate sacre, membre de drept ale familiei.

Predilecţia unor subgrupuri de rromi pentru „*mulo mas*" (carne moartă), tradusă prin preferinţa ca animalul de mâncat să fi fost ucis prin voinţă divină –„*mulo e Devlesəar*" –, iar nu omorât de mână de om – „*mudardo e manuśesəar*" –, explicată prin ideea de păcat (să nu ucizi o fiinţă vie), pare a fi un reflex îndepărtat al alimentaţiei de tip vegetarian.

Tabu-urile alimentare se respectă sub cel mai grav *blestem* posibil: „*Te xas tre mule*!” („Să-ţi mănânci morţii!”), care vizează uciderea propriilor strămoşi (animalele domestice sunt echivalate simbolic cu părinţii, cu strămoşii), deci uciderea identităţii. Aceasta pentru că tradiţia culturală rromani este transmisă în familie, din generaţie în generaţie, doar strămoşii garantând identitatea culturală a descendenţilor. Astfel, există relaţii privilegiate între bunici şi nepoţi, aceştia din urmă spunându-le „*daje*” (mamă) şi „*dadea*” (tată) bunicilor, iar părinţilor pe nume, până la moartea bunicilor, când părinţii înşişi devin „*daj thaj dad*” (mamă şi tată). *Bunicii*, iar nu părinţii sunt adevăraţii creatori ai culturii rromani. Creaţia identitară vine dinspre cei morţi. Morţii îi regenerează pe cei vii, dar lumile lor sunt separate. A-ţi mânca morţii înseamnă a-ţi împiedica propria regenerare. De aici *pericolul şarpelui-târâtoare* care se consideră a se hrăni cu morţi, aşadar care ucide regenerarea intracomunitară.

Normele de puritate sunt deliberat numeroase şi se pot clasifica după câteva criterii: puritate trupească şi lege morală, neamestec de sânge, conduită cutumiară, cod tabuizant, responsabilitate în

faţa comunităţii, lege a onoarei şi a frăţiei –„*pakiv*” şi „*phralipe*”. Toate acestea constituie limite de netrecut; prin încălcarea legilor cutumiare, un individ se face vinovat de crimă împotriva comunităţii şi de jignire gravă adusă strămoşilor şi este declarat de *„kris”* (tribunalul tradiţional al neamului / adunarea de judecată), *„maxrime”* (spurcat, impur), fapt care duce la excluderea din comunitate, cea mai gravă pedeapsă, mai gravă decât moartea însăşi.

Excluderea este echivalentă cu disoluţia identităţii, deci moartea spiritului, pentru că individul există numai în măsura în care este recunoscut de comunitate; dacă această recunoaştere dispare, omul se consideră mort. Trădătorii, cei care fură de la fraţii lor, femeile adulterine, cei care calcă tabu-urile şi norma ruşinii prin comportament, port, limbaj sau atitudine, cei care dispreţuiesc judecata şi voinţa bătrânilor pot deveni, prin hotărârea „*kris*”-ului, „*maxrime*”, puniţie care se extinde, de cele mai multe ori, şi asupra familiei vinovatului.

La o privire din exterior, pedeapsa nu pare atât de gravă: proscrisul poate continua să locuiască în spaţiul comunitar, dar gravitatea vine din aceea că îşi pierde identitatea, se transformă într-o umbră, nimeni nu mai vorbeşte cu el, decât cel mult prin intermediar, încetează a mai fi chemat să participe la viaţa comunităţii, la evenimente de familie (nunţi, botezuri, înmormântări), la adunări, este exclus de la alianţe prin căsătorie, este izolat de ceea ce are mai de valoare – neamul său.

Excomunicarea ca *pedeapsă morală supremă* reprezenta, în vremurile nomadismului, călătoria de unul singur, în calea pericolelor iminente, fără mijloace de apărare, lipsit de protecţia comunitară şi de garanţia familiei mari. Rareori, există şi posibilitatea iertării unui „*maxrime*”, dată fiind schimbarea radicală de status a acestuia din om al comunităţii în paria. Atunci când se întâmplă aceasta, adunarea de judecată - „*kris*”-ul - care hotărăşte anularea excluderii, hotărâşte şi obligaţia celui vinovat să ofere o masă de „*pakiv*” – *masă de împăcăciune* şi să realizeze un schimb de daruri simbolice (de tipul „taxtaja” – pocalele familiei) cu membrii comunităţii.

A fi sau a deveni impur echivalează cu autoexcluderea din ordinea comunitară, urmările putând fi dezastruoase nu numai din punct de vedere social, ci şi al vieţii individuale: boli, sterilitate, mărci ale ruşinii (pete pe faţă, căderea părului), chiar moarte prematură. Petele pe faţă, diferitele forme de disabilitate, inclusiv una considerată gravă în culturile tradiţionale, şi anume infertilitatea, sunt interpretate ca rezultate ale stării de „*maxrime*”.

De asemenea, comportamentul impur aduce ghinion – *„bibaxt”* –, lucru extrem de periculos atât pentru om, cât şi pentru comunitate, pentru că, odată instalat, nenorocul urmăreşte individul şi familia întreaga viaţă.

A fi „*maxrime*” nu înseamnă numai a fi spurcat, dar şi periculos pentru comunitate, prin intermediul unor puteri, care pot deveni malefice, ameninţând echilibrul intracomunitar. Cei declaraţi impuri sunt excluşi de la evenimentele comunităţii, nu sunt chemaţi la nunţi, nu mănâncă laolaltă cu ceilalţi, pentru că impuritatea este molipsitoare, putându-se răspândi prin intermediul mâncării sau atingerii celui în cauză sau a obiectelor sale.

Comensualitatea este, de altfel, foarte importantă la rromi, ca formă de comunicare şi împărtăşire a încrederii şi a responsabilităţii inter-individuale, ca dialog intracomunitar şi simbolizare a status-ului social. A refuza onoarea de a mânca cu un rrom care te invită la masă este considerat un gest de mare jignire, este ca şi cum l-ai refuza pentru că este „*maxrime*”. Dacă se poate vorbi despre o conotaţie mistică a familiei în cultura tradiţională a rromilor, aceasta presupune un moment revelatoriu, de creaţie – căsătoria – , care pune bazele unei religii – familia –, cu sacerdoţi – bătrânii şi sfinţi – copiii. Desigur, orice revelaţie mistică este precedată şi susţinută de un sistem de reguli şi prescripţii, menite să menţină puritatea actanţilor, în cazul nostru, a neamului, pentru a pregăti clipa de iluminare. De aceea, conceptele de bază ale familiei tradiţionale a rromilor sunt acelea de *pur* şi *impur*: *„uźo”* şi *„maxrime”*. Numai în condiţiile în care toate aceste norme ale purităţii sunt respectate, se poate vorbi despre un alt concept esenţial al familiei tradiţionale a rromilor: ***„phralipe”*** (fraternitate). Acesta s-ar putea defini prin raportare la relaţiile stabilite în cadrul familiei extinse, în care „*sa kathe si phrala*” (toţi sunt aici fraţi), prin responsabilitatea egal împărtăşită de către membrii comunităţii privite ca o familie mare. În comunitatea de rromi, oricare individ există, în primul rând, ca membru al familiei. Interacţiunile dintre indivizi sunt percepute ca interacţiuni dintre familii, de aceea prestigiul unui individ onorează întreaga familie, iar greşeala acestuia se răsfrânge, în mod negativ, asupra întregii familii. Acesta este motivul pentru care, în acest tip de cultură bazată pe valorile colectivităţii, fiecare individ se comporta mult mai responsabil decât în culturile moderne fundamentate pe valorile individuale, pentru că nu răspunde numai el de acţiunile sale, ci răspunde întreaga sa familie.

Răspunderea colectivă şi *întrajutorarea*, completate de sentimentul fratern reciproc sunt elemente de bază ale conceptului de „*phralipe*”, esenţă a societăţii tradiţionale a rromilor. În spiritul păstrării purităţii rituale, codul politeţii rituale include moduri de adresare în cadrul cărora afecţiunea se dovedeşte prin adresări de tipul: „*murro phral*” (fratele meu) sau „*murri phen*” (sora mea). De altfel, rromii şi rromniile se consideră fraţi şi surori, fapt pentru care, când se întâlnesc, între ei nu intervin niciodată relaţii de natură să le compromită status-ul: „*ame na keras sar e gaзe*” (noi nu facem ca gaзiii).

3.Naşterea, botezul, copilul şi treptele iniţiatice. Modele educaţionale de referinţă



Dumnezeul familiei de rromi este *copilul*, întruchipare a purităţii absolute, garanţie a continuităţii neamului. Normele onoarei şi ale „*pakiv*”-ului interzic unei femei să treacă prin faţa unui bărbat, ea este obligată să-şi anunţe trecerea cu „*arakh!*” (fereşte!) sau „*ambold!*” (întoarce-te!), iar bărbatul trebuie să întoarcă privirea în altă parte, pentru a-i lăsa cale liberă. În schimb, o femeie cu un copil în braţe, considerată a fi purificată de prezenţa copilului, poate trece oricând prin faţa bărbaţilor.

Naşterea unui copil creşte statusul intracomunitar al familiei. Pentru întreaga comunitate, *fertilitatea femeii* este vitală, fapt pentru care femeia sterilă are o poziţie şubredă în faţa soţului ei, este privită cu milă şi dispreţ, considerându-se că, înainte de căsătorie, a avut relaţii intime cu strigoii (rr. „*ćoxane*”).

Medicina tradiţională a dezvoltat o serie de ***practici magice de fertilizare*** a femeii, în care sunt utilizate, prin magia de similitudine sau de simpatie, simboluri feminine precum apa sau luna în creştere (simbol al menstruaţiei): să mănânce, când e lună crescătoare, iarbă de pe mormântul unei femei care a murit însărcinată sau să bea apa în care bărbatul a aruncat cărbuni şi a lăsat să-i picure saliva (formă de a însărcina femeia). Nunta însăşi cuprinde, aşa cum s-a văzut deja, numeroase complexe magico-ritualice de asigurare a fertilităţii cuplului**.**

Numeroase *rituri de protecţie* înconjoară naşterea, botezul şi viaţa întreagă a copilului. Amintim, deocamdată, numai câteva, prezente în majoritatea comunităţilor de rromi: noului-născut i se pune baier de pază: „*i posomni*” (pungă, buzunar) – o punguţă de cârpă roşie cu un ban de argint, un fir de busuioc şi o bucăţică de zahăr, legată la gât; sub pernă i se aşază un cuţit sau un foarfece, ca să-l

apere de duhurile rele ale nopţii (să taie duhurile); i se fac descântece de deochi – *„jakhalimasqe draba”*; în jurul încheieturii mâinii stângi, stânga fiind partea inimii, nou-născutului i se leagă aţă / panglică roşie, cu rol apotropaic, de care este prins un ghioc sau o scoică (rr. *divako*), simboluri ale fertilităţii şi ale norocului.

Naşterea unui copil, în special a primului copil şi mai ales dacă este băiat – pentru că el va îmbogăţi familia cu urmaşi –, este un prilej de mare bucurie în oricare cultură tradiţională patriarhală. Tânăra noră – „*i bori*” – îi vorbeşte soacrei sale despre condiţia ei de femeie însărcinată – „*khamni*” – ca unei mame, iar soacra este responsabilă de sănătatea nurorii. Regulile modestiei şi ale ruşinii – „*lazavipen*” – o opresc pe soţie să discute despre sarcina ei cu soţul ei.

Femeii „*khamni*” trebuie să i se îndeplinească toate poftele, pentru a nu pierde copilul; ea trebuie să vadă numai lucruri frumoase, pentru a avea – prin magia de similitudine – un copil frumos, altfel, la vederea unui lucru urât, copilul s-ar putea naşte marcat de un semn stigmatizant. În ultimele trei luni de sarcină, ea se retrage din viaţa familiei şi a comunităţii, pentru a păstra legile purităţii.

Interdicţiile şi recomandările sunt multiple. În cazul în care femeia însărcinată vede o fetiţă frumoasă şi ea, împreună cu soţul, îşi doresc o fetiţă, roagă fetiţa respectivă să-i treacă peste picioare pentru ca la fel să fie şi fata lor. Femeia însărcinată nu are voie să dea cu piciorul în câine sau pisică, deoarece copilul se va naşte păros. Femeia însărcinată nu trece calea bărbaţilor şi nu se culcă în faţa celorlalţi. Dacă va da naştere unui copil anormal, malformat, se spune că este un blestem din neam.

Când o femeie este în perioada menstruaţiei, nu are voie să viziteze tânăra mamă în cele şase săptămâni de după naştere, pentru a nu-i creşte gradul de impuritate. Dacă totuşi se întâmplă, atunci femeia respectivă va trebui să-l prindă pe nou-născut cu o mână de nas şi cu o mână de picioare şi să rostească următorul descântec de trei ori, pentru a nu fi spurcat copilul:

„tu să fii frumos şi curat,
iar eu urâtă şi spurcată”.

Normele ruşinii îi interzic femeii să se vaite atunci când au apărut durerile naşterii şi când în jurul ei se află persoane din familie sau din comunitate. Structurile cutumiare dezvoltate de evenimentul naşterii provin şi ele, în mare parte, din concepţia care opune elementul pur celui impur. Pe lângă interdicţiile legate de femeia însărcinată, considerată „*maxrime*”, actul în sine al naşterii este protejat de privirea bărbaţilor, aceştia din urmă fiind şi ei protejaţi de pericolul impurificării sau al dezechilibrului temporar provocat comunităţii de actul miraculos al naşterii.

Moaşa este o *„phuri daj”* (femeie bătrână / mamă bătrână / bunică) care se bucură de respect în familie, ca oricare bătrân din neam, dar totodată, datorită participării la actul impur al naşterii, este, la rândul ei, atinsă de impuritate.

Instrumentele folosite la naştere, precum cuţitul cu care moaşa a tăiat cordonul ombilical, placenta şi cămaşa purtată de mamă în momentul naşterii se îngroapă departe de casă, dincolo de gard, pentru că sunt considerate „*maxrime*” (spurcate).

Bărbaţii nu au voie să intre în casa în care are loc o naştere, uneori nici în curte, iar în vremurile nomade, naşterea nu se desfăşura în cort, ci afară, pentru a păstra cortul pur. Iarna, naşterea se petrecea în interior, dar, după aceea, se practicau, în cort, fumigaţii cu ierburi considerate purificatoare.

Medicina tradiţională, reunită cu practica magică, intervine pentru îmbunătăţirea stării femeii care a născut. *Femeii lăuze* i se dă să bea rachiu amestecat cu ulei, pentru a i se potoli durerile de după naştere. Femeile bătrâne îi fac frecţie şi îi toarnă pe picioare o cană de apă, ca să aibă lapte mult. Principiul este cel al magiei prin similitudine, formula incantatorie reflectând şi ea acest principiu: „*sar thavdel o paj e kućăəar, kadă te thavdel laqo thud laqe ćućănəar an-o muj e ćhavesqo*” (cum curge apa din cană, aşa să-i curgă laptele din ţâţe în gura copilului).

După naştere, pentru o perioadă relativă de timp, de la trei zile, o săptămână, 40 de zile, 6 săptămâni, până la perioada precedentă botezului, femeia nu iese din casă, nu aduce apă de la fântână (altfel se consideră că fântâna capătă viermi), nu frământă pâine, nu primeşte oaspeţi, nu face mâncare, nu-şi serveşte soţul la masă, nu-şi priveşte socrul, nu intră în camera socrilor, toate aceste gesturi având la bază sentimentul de ruşine – „*laʒavipen*” – motivat de starea de „*maxrime*”. Doar femeile măritate care îşi doresc copii şi nu-i pot avea, se recomandă să o viziteze, pentru a deveni fertile.

Dincolo de păstrarea normelor purităţii, aceste interdicţii sunt şi o formă de protejare a femeii care a născut de efortul pe care îl presupune munca în gospodărie.

Imediat după naştere, copilul este pus pe pragul uşii, pe o pătură nouă, alături de o cană, tot nouă, cu apă neîncepută, şi de câţiva bani. Copilul este stropit pe frunte cu apa neîncepută şi i se pun pe pântece banii. Ritualul are multiple semnificaţii: copilul este trecut pragul către viaţă în spiritul unui început, al înnoirii (pătură nouă, cană nouă, apă neîncepută), este purificat (aspersiunea cu apă neîncepută), i se induc magic norocul şi prosperitatea (banii), este protejat (pătura) de duhurile rele care se află în toate spaţiile de trecere (pragul).

Sufletul nou-născutului – „*o gi amare ćhavoresqo*” – este încă legat de lumea spiritelor nenăscute, fapt pentru care, exact ca şi în cazul cutumelor funerare, oglinzile, considerate căi spre lumea de dincolo, sunt acoperite, pentru a nu lăsa sufletul copilului să se distanţeze de corp şi să fie ispitit să se întoarcă în lumea spiritelor.

O altă practică legată de *vulnerabilitatea sufletului copilului* este următoarea: orice femeie, în afara mamei, în special dacă este cunoscută pentru faptul că deoache sau este în perioada menstruaţiei, aşadar se consideră a fi spurcată, dacă intră în camera în care doarme copilul, trebuie să ia cu ea ceva de pe patul lui, să-l şteargă cu şorţul sau să-i lase pe pat un fir de aţă din şorţ, pentru că altfel se consideră că îi ia somnul – „*i lindri*” – şi liniştea, iar, după acest moment, copilul va plânge mult noaptea. Gestul ritualic al femeii este o formă de schimb magic, firul de aţă fiind dat duhurilor pentru a nu-l chinui pe copil.

Până la botez, hainele copilului nu se lasă afară când se întunecă, pentru a nu „*prinde copilul plâns*”, altfel spus pentru a nu atacat de duhurile rele care circulă noaptea.

Dacă totuşi copilul „a prins plâns”, mama ia pâine şi sare şi, în perioada în care se îngână ziua cu noaptea, aruncă pâinea şi sarea pe drum, la o răscruce sau la o încrucişare de ape, şi rosteşte următoarea formulă: „*Me dau tuqe manro aj lon aj tu de manqe i lindri me ćhavesqi*” (Eu îţi dau pâine şi sare, iar tu dă-mi somnul / liniştea copilului meu!). Schimbul magic se face cu duhurile rele care au răpit somnul copilului.

Tot până la botez, la copilul nou-născut în cameră nu se intră cu ţigara aprinsă, deoarece îi pot apărea pe piele nişte bubiţe numite „*focuşor*”. Procesul îmbolnăvii magice a copilului ţine de similitudinea dintre foc şi aspectul / denominaţia bubiţelor are îi apar pe corp.
Vreme de şase săptămâni după naştere, copilul nu este sărutat de părinţi sau de rude, pentru că nu este încă protejat de duhurile rele pe care adulţii i le-ar putea transmite prin sărut.

Credinţa în *deochi* – „*jakhalimos*” –, în faptul că unui copil i se poate induce boala şi chiar moartea prin magia neagră, se traduce atât în practici apotropaice – copilul poartă baier, o aţă roşie legată în jurul încheieturii mâinii –, cât şi în tabu-uri – când face baie, copilul nu trebuie văzut de străini, cu atât mai puţin lăudat excesiv, pentru că, nepurtând în acel moment obiectele protectoare, fie tip talisman, cu rol exclusiv apotropaic, precum *aţa roşie*, fie tip amuletă, cu rol de protecţie, dar şi de inducere a unor calităţi – „*o sumnakuno lovo baxtalo*” – banul de aur legat la gât, care aduce noroc, copilul devine vulnerabil făcăturii de rău – *„o kerimos bibaxtalo”* .

Copilului i se face baie cu toate ierburile vindecătoare pentru a preveni boala, gestul fiind unul apotropaic.

Dacă până la botez copilul este bolnăvicios, va fi *botezat „după uşă”*, de către naşă, cu aghiazmă luată din biserică şi cu busuioc, ritualul fiind numit „*botezul cel mic*”, un fel de botez intermediar, care îl protejează pe copil până la botezul cel mare. Nu întâmplător acest botez *avant le lettre* este performat de o femeie – naşa, femeia fiind, în general, în cultura tradiţională a rromilor, aceea care se află în relaţie cu supranaturalul prin intermediul actului magic.

Există, la rromii păstrători ai vechilor tradiţii, două tipuri de botez – „***bolimos***”: unul creştin, desfăşurat la biserică, după toate regulile religiei, cu preot – „*raśaj*” – şi naşi – „*kirvo aj kirvi*” –, şi unul denumit ***„rromano bolimo”***, în care nici nu poate fi vorba de preot, ba chiar este considerată aducătoare de neşansă / ghinion – „*bibaxtalipen*” – însăşi pronunţarea numelui acestuia. De cel dintâi se ocupă femeile şi beneficiile sale sunt mai degrabă pragmatice decât legate de procesul de creştinare în sine, are loc o purificare a copilului de impuritatea actului naşterii, fapt care îl face mai frumos – „*si les aver rang akana, si mai śukar*” (acum are altă culoare, e mai frumos) – şi mai liniştit, aşadar va plânge mai puţin.

Botezul creştin, este şi el înţeles ca un act magic de purificare, apa sfântă (aghiazma) fiind luată din biserică de femeile, care, mai târziu, îşi vor stropi casele şi rudele pentru a le proteja de impuritate – „*maxrimos*”. După botez, timp de o zi, copilul nu trebuie să fie sărutat de nimeni pentru a nu-i fi furat botezul. Acest gest apotropaic este completat de un gest reparatoriu: în momentul în care copilul se îmbolnăveşte, el este botezat a doua oară, pentru a se vindeca.

Acest *al doilea botez*, care poate fi şi o simplă abluţiune a copilului în apă sfinţită, fără aportul preotului, suferă şi el o mutaţie funcţională, actul taumaturgic fiind considerat un act purificator, care îl curăţă pe copil de atacul impurităţii, cauză a bolii şi a oricărui dezechilibru. Explicaţia care se dă de obicei este că „*o jekhto bolimos ci gelo*” (primul botez nu a mers) sau „*o jekhto bolimos n-as laćho*” (primul botez nu a fost bun), interpretându-se că repetarea actului magic poate avea rezultatele dorite.

Dacă nici acest al doilea botez nu se dovedeşte eficient, copilului i se schimbă numele sau este fi vândut pe fereastră altei familii sau unei femei care are copii mulţi şi sănătoşi, aceasta oferind în schimbul copilului o sumă de bani modică. *Ritualul vânzării*, ca şi cel *al schimbării numelui* au rolul de a deruta boala, aceasta nemairecunoscându-l pe copil sub noul nume sau în noua familie. Fereastra are o dublă semnificaţie: reprezintă lumină, aşadar curăţenie şi sănătate, dar este şi ea un alt mod de a deruta boala, nefiind un spaţiu firesc de ieşire, precum uşa.

Botezul rromano are mai multe laturi de simbolizare. Prima este de purificare şi inducere de valoare: *botezul de pământ* – „*o bolimos e phuvăqo*" –, în cadrul căruia, în vremurile nomade, copilul era aşezat pe pământ, la o răspântie de drumuri – spaţiu inductiv din punct de vedere magic şi i se presăra pe creştet puţin pământ, rostindu-se urări de bine şi noroc, pentru a i se induce calităţi precum frumuseţea, bogăţia şi cinstea – „*T-aves baxtalo, pakivalo, barvalo aj śukar*" (să fii norocos, de onoare, bogat şi frumos) şi botezul de foc – „*o bolimos e jagăqo*" –, în cadrul căruia copilul este trecut de trei ori peste foc din braţele tatălui în braţele naşului şi invers, în acelaşi scop purificator şi de inducere a binelui în viaţa copilului, focul fiind, totodată, un element apotropaic mai ales pentru nomazi.

A doua semnificaţie se referă la relaţia de înrudire spirituală între *tatăl şi naşul* copilului, la fel de importantă, dacă nu chiar mai profundă, din perspectiva responsabilităţii, comuniunii de interese, afinităţii sufleteşti induse şi regândirii de status intracomunitar: cei doi sunt actanţii unui *ritual de fraternizare*, performat prin ciocnirea paharului / pocalului de cinste – „*o taxtaj*" – şi prin împărtăşirea din aceeaşi mâncare şi băutură – comuniune alimentară de tip eucharistic. Ritualul poate fi însoţit, pentru confirmare, de un jurământ – „*solax*" –, prin care înrudirea este consacrată de responsabilizarea egală şi magică a părţilor.

O familie ideală are un număr egal de fete şi băieţi, gemenii de gen opus fiind consideraţi un noroc deosebit. În cazul infertilităţii femeii sau al dorinţei unei familii mai bogate de a se ocupa de creşterea unuia din copiii unei familii mai sărace, se recomandă *adopţia*, fapt destul de des întâlnit, rromii obişnuind chiar să adopte, încă de la naştere, copii ai unor rude mai sărace, cu mulţi copii sau chiar copii gaзe, pe care îi cresc în spirit rromano şi îi vor considera pe deplin rromi.

Este firesc ca, într-o cultură în care familia se extinde până la nivelul comunităţii, adopţia să nu fie nimic special, ea intrând în normalitatea prin care copilul nu aparţine doar familiei nucleare, ci întregii comunităţi, el fiind un bun comun al neamului: astăzi doarme acasă, mâine poate dormi la o mătuşă sau la o altă rudă, fără ca părinţii să aibă ceva de obiectat.

Scopul căsătoriei fiind continuitatea neamului, aşadar procreaţia, în familia tradiţională a rromilor se manifestă un adevărat ***cult al copiilor***. Ei sunt educaţi în *spiritul fraternităţii şi al ajutorului reciproc*, dar şi al *responsabilităţii* pentru ceilalţi. Fraţii se cresc între ei pentru a deveni responsabili, fetele se ocupă, de la 5-6 ani, de treburile gospodăreşti, băieţii învaţă meserii şi participă la adunările bărbaţilor încă de la 7-8 ani. Pentru că sunt puri, deci nu intră sub incidenţa legii „*maxrime*"-ului, copiii se bucură de o mai mare libertate, contrabalansată de simţul răspunderii.

Statusul superior al copiilor în familie se impune, ca şi acela al bătrânilor, cu funcţia de model de referinţă pentru comunitate, cele două extreme de vârstă realizând coerenţa valorii de identitate. Iniţiativa şi responsabilizarea copiilor, precum şi capacitatea lor de a se descurca independent de la o vârstă relativ fragedă sunt apreciate în cadrul familiei şi comunităţii de rromi.

Principiile care stau la baza educaţiei copiilor se leagă de faptul că aceştia sunt consideraţi *adulţi în miniatură*, înzestraţi încă de la naştere cu voinţă, dorinţe, emoţii şi inteligenţă. Acestor valori înnăscute li se adaugă puritatea, singurul minus fiind lipsa lor de experienţă.

Copiii sunt protejaţi şi dorinţele lor pot deveni legi, ei se bucură de libertate, progresele le sunt încurajate prin supradimensionare şi laude, dar li se dau, totodată, responsabilităţi importante încă de timpuriu. Băieţii au obligaţia să-şi ajute tatăl în meseria sa, iar fetele învaţă şi practică îndeletnicirile gospodăreşti de la vârste fragede, pentru a deveni viitoare nurori bune.

Consideraţi egali ai adulţilor, capabili de a înţelege tot ceea ce li se spune, copiii sunt expuşi, încă de la începutul existenţei lor, unor stimulenţi similari cu aceia destinaţi părinţilor lor. Băieţii sunt educaţi pentru a fi puternici: ei sunt duşi la un unchi, la naşul lor, la un văr mai mare, la un bărbat mai în vârstă din neam sau la o altă rudă masculină cu prestigiu în familie şi li se spune „*kuś les, na dara*!” (înjură-l, nu te teme) şi copilul o face, de obicei, antrenându-şi astfel dezinvoltura şi forţa de relaţionare. La răspunsul violent al acestora din urmă, băiatul trebuie să dea dovadă de stoicism, putere de stăpânire şi curaj. Se educă astfel puterea de apărare, forţa morală şi *rezistenţa la frustrare*. Succesul acestei etape iniţiatice este însoţit de numeroase laude şi urări – „*t-aves zuralo aj baxtalo*” (să fii puternic şi norocos).

Ca membru al familiei extinse, având numeroase rude, copilul se simte protejat în comunitate, dar trebuie să demonstreze că respectă normele neamului. Fiind puri, copiii pot avea acces la orice tip de informaţii, de pildă, în faţa lor se poate vorbi deschis despre viaţa intimă. Cu toate acestea, în special fetele sunt educate în *spiritul ruşinii* („laзipen”): ele îşi eufemizează sexualitatea, evită contactul cu străinii („gaзiii”) şi se comportă în concordanţă cu restricţiile şi recomandările concepţiei despre pur. Regulile ruşinii şi ale păstrării purităţii încep mai devreme şi mai pregnant la fete, ele trebuind să meargă îmbrăcate cu fuste lungi încă de la vârsta de 5-6 ani.

Căsătoria la 15-16 ani în cazul fetelor şi la 17-18 ani în cazul băieţilor, deşi practicată din ce în ce mai rar şi numai în familiile foarte tradiţionaliste, este un mod firesc de a controla sexualitatea tinerilor. Se ştie, din punct de vedere medical, că acestea sunt vârstele la care se manifestă tot mai pregnant instinctul sexual, iar cultura tradiţională se teme de orice deviere de la model. Şi în cultura modernă

acestea sunt vârstele primelor relaţii sexuale, dar ele sunt secrete şi necontrolabile, aşadar pot fi periculoase. Cultura tradiţională, în schimb, doreşte să aibă sub control aceste relaţii, să nu permită devianţe, fapt pentru care le oferă consacrarea prin instituţia căsătoriei, aflată sub controlul şi binecuvântarea părinţilor. De altfel, educaţia sexuală este timpurie, chiar dacă cifrată în formule eufemistice şi mascată de ritual, mamele fiind cele responsabile de puritatea fetelor lor şi datoare să le înveţe comportamentul propriu statutului lor.

Pentru a înţelege *fraternitatea* generală din comunitatea de rromi, este necesară o privire asupra relaţiilor dintre fraţi într-o familie: toţi fraţii de-o vârstă sunt egali, nici unul nu are dreptul să se situeze pe o poziţie superioară sau să aibă o atitudine infatuată, arogantă sau de autoritate faţă de celălalt, în schimb fratele mai mare este substitutul tatălui şi se bucură, ca atare, de un respect superior. Copiii le pot spune părinţilor pe nume, li se pot adresa cu apelativele „mo" (mă), „ćhavea" (băiete), „śe" (fa / fato) sau „phrala" (frate), acest ultim apelativ fiind folosit cu predilecţie în adresarea fiului către tatăl său.

Copiii sunt şi ei educaţi în spiritul „*phralipe*"-ului, nimeni nu le interzice nimic la modul verbal: „nu face asta", aparent nu se exercită nici un control asupra lor, ei sunt egalii adulţilor, nu au tabu-uri pentru că sunt puri, dar condiţia este să li se sugereze codurile comunitare, în forma unei iniţieri lente şi fireşti, fără interdicţii, dar educându-li-se rezistenţa la frustrare, cheia puterii spiritului şi semn al asumării maturităţii, respectul – „*pakiv*" –, responsabilitatea împărţită frăţeşte – fraţii mai mari îşi cresc fraţii mai mici – şi simţul ruşinii – „*laźavo*", element esenţial al relaţionarii cu modelul familial de la care orice deviere este fie sancţionată, fie supusă unui proces ritual reparatoriu.



4.Forme de control şi sancţiune socială intracomunitară

Diferendele şi conflictele este de preferat să se rezolve în interiorul comunităţii – „*maśkar e phralenqe*” (între fraţi), prin adunarea de judecată – *„i kris”* – precedată de dezbaterea cazului între rude de grade mai îndepărtate – *„o divano”* (sfatul). În unele comunităţi, de pildă la ursari, adunarea de judecată a rromilor se numeşte „*stabor*”.

A ajunge să mergi la avocat este o ruşine pentru neam, pentru că i s-ar dovedi incapacitatea de a face dreptate. Judecata o fac înţelepţii, oameni bătrâni, independenţi din punctul de vedere al rudeniei faţă de cei în cauză, hotărârea se ia prin *consens* şi *justiţia este distributivă*: ambele părţi au dreptatea lor şi trebuie să li se dea satisfacţie tuturor; de vreme ce nu există adevăr absolut, încrederea şi respectul reciproc sunt bazele comunicării şi ale comuniunii.

Rolul judecăţii tradiţionale rrome este de a stinge conflictele din interiorul comunităţii şi de a împăca părţile, aşadar este o *judecată de pace*. Judecata se face în exclusivitate între membrii comunităţii, aşadar când conflictul este între un rrom şi o persoană din afara comunităţii, judecata nu se poate efectua.

Dacă „*o divano*” previne, antrenând şi rude – „*xanamika*” (cuscri), „*kirve*” (naşi, cumetri) – şi propunând justificări, explicaţii şi concesii / compromisuri, dar şi rezolvând ofensele mai uşoare, „*i kris*” reglează conflictul, dă sentinţe, tranşează – „*te ćhinel i kris*” (să taie kris-ul) sau „*si tut manro, si tut ćhurik, ćhin kaөar kames*” (ai pâine, ai cuţit, taie de unde vrei).

Factor de control social extrem de important, *kris*-ul trebuie să aibă trei caracteristici: putere („*zor*”), minte („*godĭ*”) şi şansă („*baxt*”), cea din urmă fiind reflexul credinţei rromilor în forţa destinului şi în noroc, conceptul de *„baxt”* fiind asemănător celui de „*karma*” din hinduism şi de „*moira*” din cultura greacă antică.

Acest tip de jurisdicţie traditională s-a dezvoltat mai ales la rromii căldărari, fiind însă preluat şi de alte subgrupuri ale rromilor (argintari, unele comunităţi de ursari etc.).

Kris-ul reprezintă Tribunalul Suprem al rromilor, înţelepciunea colectivă şi conştiinţa socială. Este cea mai înaltă autoritate legală şi morală şi cel mai important organ de control în toate ariile vieţii.

În cadrul adunării de judecată rrome nu se acceptă participarea nerromilor şi nici intervenţia instituţiilor statului sau alte intervenţii din afara comunităţii.

Ca instituţie, *kris*-ul are datoria de a analiza cu grijă şi imparţialitate fiecare caz în parte, de a arbitra disputa, stabilind în termeni precişi soluţia pe care părţile implicate vor fi obligate să o pună în aplicare. O decizie justă poate fi luată doar ca urmare a analizării unor dovezi şi a cântăririi argumentelor ambelor părţi. În consecinţă, părţile în conflict au dreptul de a aduce în faţa *kris*-ului martori care să le susţină punctul de vedere.

Judecătorul trebuie să fie o persoană ce nu aparţine nici uneia dintre familiile aflate în conflict, el trebuie să deţină o experienţă de viaţă bogată, să fie apreciat de către grupul de rromi, să aibă o atitudine imparţială şi să cunoască în amănunt tradiţiile rrome. El este responsabil de derularea corectă a procesului şi hotărăşte care dintre legile tradiţionale, nescrise, ale comunităţii se potrivesc pentru a fi aplicate cazului dat. Un grup de observatori neutri formează un fel de juriu, mulţi dintre aceştia aparţinând de obicei familiei judecătorului. Ei au şi datoria de a interveni pentru menţinerea ordinii pe parcursul desfăşurării procesului.

Selecţia judecătorului este determinată de mai mulţi factori. Astfel, principalul criteriu îl constituie imparţialitatea şi acceptabilitatea lui de către ambele părţi. Teoretic, orice diferenţă de opinii între membrii a două familii aparţinând aceluiaşi neam se reglează făcându-se apel la bulibaşa neamului respectiv. În cazul în care problemele apar între membrii a două neamuri diferite, se face apel la bulibaşa altui neam, neutru.

Judecătorul principal se alege de către reclamant, iar ajutoarele de judecător se aleg de către ambele tabere în mod egal. Completul de judecată este format dintr-un număr impar de persoane, cu toţii bărbaţi, între 3 şi 9 judecători. Aceştia, la rândul lor, invită să ia parte la judecată câţiva tineri de încredere din comunitate, care le vor prelua în viitor atribuţiile de judecător, ideea fiind transmiterea normelor dreptului cutumiar din generaţie în generaţie.

În practică însă, unii conducători de neamuri au dobândit reputaţia de a fi buni judecători, aşadar sunt solicitaţi frecvent pentru a reglementa disputele, în unele cazuri chiar de către membrii altor neamuri. Un bulibaşă al *kris*-ului a cărui reputaţie depăşeşte limitele neamului din care face parte este o persoană foarte respectată. De multe ori familia lui devine de legendă, el servind ca model pentru generaţiile următoare.

Nici un bulibaşă nu poate fi obligat să acţioneze ca judecător al *kris*-ului. Decizia lui de a accepta un anumit caz este determinată de o serie de factori. Astfel, cazul nu va fi acceptat decât dacă

părţile în litigiu se angajează să respecte întocmai decizia judecătorului. Cei implicaţi trebuie să depună un *jurământ*. Judecătorul trebuie să aibă în vedere, înainte de a accepta un caz, sinceritatea părţilor în conflict, dar şi posibila creştere a propriei reputaţii ca urmare a rezolvării cu succes a unui caz dificil.

Cu aproximativ o săptămână înainte de data judecăţii, reclamantul îl anunţă pe pârât că îl va scoate la judecată, apoi îi spune data şi locul unde va avea loc judecata. În faţa comunităţii şi a judecătorilor, reclamantul îşi expune motivul pentru care l-a chemat la judecată pe pârât, apoi trebuie să tacă până la dezbateri. În continuare vorbeşte pârâtul, care îşi expune propria apărare.

Părţile în litigiu aduc, în faţa *kris*-ului, martori care să le susţină cauza. Întâi vorbesc martorii reclamantului, apoi cei ai pârâtului. Dreptul cutumiar rromano presupune evitarea implicării directe a unei persoane într-o situaţie ce ar putea deveni stânjenitoare pentru ea. Acesta este motivul pentru care transmiterea mesajelor se face adesea prin intermediari, care acţionează ca avocaţi. De asemenea, orice afirmaţie este astfel formulată încât să evite jignirea celeilalte părţi, avocaţii dând dovadă de mult tact şi diplomaţie.

Judecătorilor, care este de preferat să fie din altă comunitate, pentru a se garanta neutralitatea hotărârii lor, li se asigură transportul la locul judecăţii şi cazarea. Gazda judecăţii, o persoană respectabilă din comunitate, neutră faţă de cazul în speţă, persoană care se dovedeşte mai presus de orice suspiciune de părtinire, îi primeşte pe judecători şi le oferă o masă consistentă, având grijă să nu le lipsească nimic: este semnul marelui respect pe care îl are comunitatea faţă de *krisinitori* (judecători). Aceştia sunt persoane renumite pentru onoarea, înţelepciunea, rangul şi puterea lor materială (aceasta pentru a fi incoruptibili), între ei trebuind să se afle şi cei mai bătrâni reprezentanţi ai rromilor, vârsta fiind unul dintre criteriile de selecţie a judecătorilor.

Dacă este vreme bună, judecata se ţine afară, într-o poiană, iar dacă este vreme urâtă, la gazda neutră a judecătorilor. Accesul la proces al tuturor membrilor comunităţii este liber. Nici unui bărbat rrom nu-i poate fi refuzată participarea. Atât judecătorul, cât şi membrii juriului au dreptul de a adresa întrebări martorilor şi de a-şi exprima propriile opinii în legătură cu cele auzite. Judecătorul deţine autoritatea în ceea ce priveşte referirea la cazuri anterioare şi la tradiţie, dar şi membrii juriului pot aborda aceste probleme. După ce ambele părţi şi-au expus punctele de vedere, membrii juriului pot prezenta argumente în favoarea uneia dintre părţi. De altfel, toţi bărbaţii prezenţi au dreptul să-şi exprime părerea. Femeile, dacă sunt invitate, pot şi ele să vorbească, dar numai în cazul în care sunt direct implicate ca reclamant, reclamat sau martor.

După finalizarea audierilor, judecătorii se retrag pentru deliberări. La dezbateri pot participa şi tinerii aleşi din comunitate, dar nu au voie să vorbească. Comunitatea în ansamblu nu asistă la dezbateri, acestea desfăşurându-se în mare secret. Judecătorul principal are un schimb de opinii cu membrii juriului în scopul de a se ajunge la un *consens* privind verdictul final. Judecătorii revin la locul adunării şi se pronunţă verdictul, dar nu înainte de a se plăti *taxa de verdict*. De obicei, preţul cerut de judecător ca taxă de verdict este de 10% din amenda stabilită pentru pârât şi se plăteşte în mod egal de către cele două părţi.

Dacă verdictul este acceptat de către părţille aflate în litigiu, se fixează termene de achitare a amenzii şi părţile sunt obligate *să jure* că au stins definitiv conflictul şi să se împace în cadrul unei *mese de împăcăciune* (rr. „*pakiv*"), la care este invitat şi completul de judecată şi întreaga adunare prezentă. Judecătorul reprezintă garanţia că respectivul conflict este cu adevărat stins.

Dacă nu se ajunge la o înţelegere şi părţile nu sunt de acord cu verdictul, în locul împăcării dorite are loc o ceartă care poate degenera în bătaie. *Femeile bătrâne* au puterea de a potoli conflictul prin ameninţarea cu ridicarea fustelor, gest care ar însemna spurcarea celor prezenţi. Nedorind acest lucru, bărbaţii se împrăştie şi conflictul se stinge, cel puţin temporar. În acest caz, părţile pot cere rejudecarea procesului cu alţi judecători şi procesul trebuie reînceput.

Kris-ul reprezintă un prilej foarte bun de reafirmare a autorităţii liderilor comunităţii, dar şi de afirmare a membrilor unei noi generaţii. Tinerii au posibilitatea de a-şi exersa calităţile de oratori în faţa membrilor comunităţii şi de a câştiga astfel o bună reputaţie. Viitorii lideri ai comunităţii sunt deseori acei tineri care reuşesc să-şi impună punctul de vedere cu ocazia unei întruniri a *kris*-ului.

Toate deciziile luate sunt obligatorii şi nu pot fi contestate. În cazul situaţiilor complexe, în care nu se poate lua o decizie imediată, pronunţarea sentinţei va fi amânată şi se va face după câteva zile.

Cele mai importante *cazuri* care necesită întrunirea *kris*-ului sunt: divorţul datorat adulterului sau nerespectării obligaţiilor maritale, inclusiv prin tratarea necorespunzătoare a soţiei sau nurorii, infidelitatea soţilor, scandalul sau bătaia, cearta generată de invidie, nerespectarea cuvântului dat în cadrul unui schimb sau la împărţirea unui profit, necinstea în afaceri, furtul de la partener, înşelăciunea şi hoţia în cadrul comunităţii. Toate acestea sunt considerate forme de trădare a propriului grup şi totodată ofense aduse ritualurilor de puritate.

Kris-ul se adună doar când este nevoie să intervină în dispute serioase, când au fost încălcate normele fundamentale ale comunităţii. Se ocupă exclusiv de cazurile din interiorul comunităţii,

conflictele dintre romi şi nerromi neînscriindu-se în aria de competenţă a *kris*-ului şi fiind sunt lăsate în grija judecătoriilor de stat.

Dreptul cutumiar rrom nu este punitiv, ci reconciliator, de aceea se şi numeşte *judecată de pace*. Tipul de justiţie tradiţională rromă este *dreptatea distributivă şi compensatorie*, în sensul că se urmăreşte mai puţin pedepsirea vinovatului, cât compensarea victimei, ceea ce rezultă, de cele mai multe ori, în plata unei sume de bani de către cel găsit vinovat către victimă şi într-o masă de împăcăciune – „*pakiv*" –, în cadrul căreia fiecare dintre părţi îşi primeşte partea de *compensaţie*, după gradul de vinovăţie. Ideea fundamentală este aceea de împăcare a părţilor aflate în conflict şi de regăsire a echlibrului intracomunitar. Rezolvarea situaţiei conflictuale în interior contribuie la păstrarea coeziunii şi solidarităţii în cadrul comunităţii.

Procedura *kris*-ului presupune anunţarea prealabilă a datei şi locului de întrunire, în aşa fel încât toţi cei implicaţi să poată participa. Se dezbate foarte mult, uneori zile întregi, fapt pentru care apar cheltuieli pentru masa *kris*-ului, acoperite de partea găsită vinovată la sfârşitul judecăţii.
Atât pentru depoziţiile părţilor, cât şi pentru cele ale martorilor, elementul major de credibilitate este *jurământul* – „*o solax*" sau „*o solaxadimos*" –, exemplele cele mai des uzitate fiind „*te merau me*" (să mor eu) şi „*te meren mirre ćhave*" (să-mi moară copiii). Jurământul fals poate duce la boli, la moarte şi la excluderea din comunitate, prin declararea respectivului individ ca *impur* („*maxrime*"), deci rromii nu se jură strâmb când este vorba despre un jurământ ritualic sau despre o judecată internă, ci poate numai când se jură în faţa străinilor, ca să-i sperie şi să-i facă să creadă ceva ceea ce nu este adevărat.

Uneori se practică şi *justiţia de tip ordalic*, *divinatoriu*, în care sorţii sau destinul – „*baxt*" – hotărăsc cine are dreptate: cele două părţi beau aceeaşi băutură sau mănâncă din aceeaşi pâine, iar cel vinovat nu se va simţi bine.

Cea mai gravă *pedeapsă* este declararea individului ca impur, temporar, sau, şi mai rău, permanent, faptul din urmă reprezentând excluderea totală şi ireversibilă din comunitate, echivalentă cu moartea spirituală, mai gravă decât moartea fizică. Pedepsirea severă, cu declararea vinovatului ca *„maxrime"* (impur) şi excluderea din comunitate, se aplică celor vinovaţi de înşelăciune, injurii grave care aduc atingere onoarei, blesteme (rr. *armaja*), crimă, adulter.

Excluderea poate fi temporară, pentru păcate mai mici, iar pentru păcate de moarte precum înşelătoria („*te xoxavel aj te ćorel anθar tirro phral*" - să minţi şi să furi de la fratele tău), jignirea

gravă a onoarei bătrânilor şi crima, exilul spiritual, şi chiar fizic, este definitiv, fapt absolut necesar pentru purificarea neamului.

Uneori, judecătorii impun măsuri de pedepsire care ţin de *supranatural*. De exemplu, dacă un acuzat este găsit nevinovat, deşi există numeroase evidenţe împotriva lui, judecatorii pot impune *blesteme* (rr. *armaja*), al caror efect este sigur. Scopul este să-l facă pe acuzat să spună adevărul datorită fricii de blesteme. Obligaţiile unui membru al comunităţii de rromi sunt mult mai mari faţă de un insider, şi pentru că se presupune cunoaşterea, de către ambele părţi, a codurilor cutumiare; este de altfel firesc, pentru un popor nomad, care nu intră în contact prea îndelungat cu aceiaşi outsideri sedentari, să nu dezvolte un cod de obligaţii faţă de aceştia.

Un exemplu de judecată tradiţională de astăzi este *kris*-ul rromani aşa cum se desfăşoară acesta în ***comunitatea de rromi cărămizari din Oltenia***.[57]

Adunarea de judecată cuprinde un număr impar de *krisinitori*, exclusiv bărbaţi, minimum 5: 2 din partea reclamantului, 2 din partea pârâtului şi judecătorul cel mare, care dă verdictul. Judecata ţine 3 zile: în prima zi se audiază reclamantul şi martorii săi, a doua zi se audiază pârâtul şi martorii săi, iar a treia zi se dă verdictul. La judecată pot lua parte şi alţi membri ai comunităţii, dar numai bărbaţi, inclusiv mai tineri, selectaţi de krisinitori pentru a fi iniţiaţi în tainele judecăţii. Ei îndeplinesc rolul unor juraţi, participă la dezbateri, li se cere părerea, dar nu decid.

Verdictul se dă în urma dezbaterilor adunării de judecată. Judecătorul cel mare trebuie să rostească verdictul hotărât de adunare. În cazul în care acesta rosteşte alt verdict decât cel hotărât de adunare, datorită faptului că a fost corupt / cumpărat de una dintre părţi (fapt care se întâmplă extrem de rar), întreaga adunare cere rezilierea sa din funcţia de judecător, spargerea judecăţii, alegerea unei alte adunări de judecată şi rejudecarea cazului de la început, la o altă dată stabilită de comun acord de către părţi. Rareori, cei de faţă nu ajung la înţelegere şi se petrec scandaluri.

Verdictul urmăreşte nu atât pedepsirea celui vinovat, cât mai ales compensarea păgubitului / păgubiţilor, împăcarea părţilor şi liniştea pe termen lung a comunităţii. De obicei, fiecăreia dintre părţi i se impune să plătească o sumă de bani celeilalte şi să promită, prin jurământ, că nu vor mai avea conflicte cu partea adversă, că se iartă şi se împacă definitiv. Pentru jurământul fiecăruia dintre părţi este numită o persoană de încredere drept garant.

Un alt exemplu de judecată tradiţională rromă este aceea care se practică la ***căldărarii din Sinteşti***.[58]

[57] Informator: Mihai Călăuţ, 77 ani, Icoana, jud. Olt.
[58] Informator: Ion Mihai, 60 ani, sat Sinteşti, com. Jilava, jud. Ilfov.

În trecut, *kris*-ul judeca în mod egal adulterul atât la femei, cât şi la bărbaţi. Se bătea nicovala între corturi şi vinovatul/a era legat/ă de nicovală şi bătut/ă cu biciul.

Kris-ul are 7-8 membri, numai bărbaţi, cei mai respectaţi din comunitate, eventual bătrâni, conduşi de bulibaşa.

Pedepsele variază de la amenzi (cea mai mare amendă a fost de 25 de galbeni de aur) şi bătăi în public, aducătoare de oprobriu comunitar, până la cele mai grave ca excluderea - declararea cuiva ca „mahrime". În cazuri extrem de grave, în special trădarea comunităţii sau „vânzarea de frate" (rr. *bikindăn tio phral*), în trecut se putea ajunge chiar până la uciderea celui găsit vinovat. În acest sens, există şi o legendă locală, *legenda lui Ducipal*: un bărbat rrom a fost găsit vinovat de trădare deosebit de gravă a comunităţii sale şi a fost condamnat, în secret, la moarte. A fost chemat, în timpul unei petreceri / reuniuni a întregii comunităţi, sub un pretext oarecare, într-un cort, unde a fost ucis. Fiecare membru al comunităţii, „din copil la barba albă" (rr. *tar-o ćhavo ʒi k-o phuro*), a fost obligat să înfigă cuţitul crimei în el, pentru a împărtăşi eventuala vină, dar şi pentru a-l pedepsi în comun.

Puterea *kris*-ului a scăzut pe parcursul timpului. Totuşi căldărarii încă îi atribuie o înaltă relevanţă, drept pentru care acesta continuă să se afle în postura de importantă autoritate de control şi sancţiune socială în comunitatea tradiţională de rromi. Krisinitorii – *„krisăqe rroma"* – sunt, de cele mai multe ori oameni bătrâni – *„amare phure"*, cărora comunitatea oricum le datorează respect şi credinţă – „*pakiv*".

Există, în cultura tradiţională a rromilor, un adevărat *cult pentru bătrâni*, ca pandant la cultul copiilor. Niciodată o familie de rromi nu-şi va da bătrânii la azil, oricât de luxos ar fi acel azil; excluderea lor ar reprezenta uciderea lor spirituală, deci un păcat de moarte. În jurul unei rude bătrâne şi bolnave, chiar o rudă îndepărtată sau, pur şi simplu, un bătrân din comunitate rămas singur, vor fi văzuţi cel puţin doi-trei nepoţi îngrijindu-i suferinţele cu răbdare, alinându-i sufletul cu duioşie şi tandreţe sau măcar ţinându-i companie. În vremuri de criză, când întreaga familie suferă de foame, se va găsi totuşi, întotdeauna, ceva special, „*vareso guglo*" (ceva dulce) sau măcar un fruct pentru bătrânul bolnav. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu *copiii orfani*, ei fiind imediat adoptaţi de comunitate şi consideraţi fraţi buni („*ćaće phrala*") în familie.

Femeia bătrână se bucură de o atenţie vecină cu veneraţia: eliberată de impuritatea sexualităţii, dar păstrând miracolul matern, ea rămâne responsabilă de educaţia nepoţilor ca „*phuri daj*" (mamă bătrână), dobândeşte prestigiu şi înrâurire asupra comunităţii.

Bătrânele au un rol esenţial în obiceiurile din ciclul familial, ele certifică virginitatea miresei, îi binecuvântează pe tinerii căsătoriţi (în special cea mai bătrână femeie din neam, simbol al longevităţii şi fertilităţii), asistă la naştere şi îndeplinesc ritualurile de purificare a femeii şi de primire în lumea umanului a copilului nou-născut, bocesc mortul şi fac pregătirile de înmormântare.

Status-ul lor este mult crescut, în opoziţie cu lumea gaӡiilor, în care femeile bătrâne pierd considerabil din valoarea intracomunitară. Superioare chiar şi bărbaţilor, bătrânele au dreptul să fumeze sau să treacă prin faţa acestora, mănâncă şi beau laolaltă cu bărbaţii, conduc ritualurile de purificare.



Considerate a fi deţinătoarele unei experienţe unice şi posesoare ale cunoaşterii magice, investite cu puteri mistice, femeile bătrâne, fie ele bolnave, oarbe sau surde, sunt considerate clarvăzătoare, ştiu să lege şi să dezlege farmece, au autoritate de vindecătoare şi acces la esenţa lumii prin relaţie cu forţele supranaturalului.

Chibzuirea şi părerea bătrânei este uneori văzută ca mai înţeleaptă chiar şi decât judecata *kris*-ului, iar în cazul unei dispute de nerezolvat, ultimul cuvânt îl are ea. Toţi membrii comunităţii se grăbesc să-şi împartă masa cu bătrâna, chiar copiii se întâmplă să flămânzească, pentru a avea ea cele mai bune bucăţi. Binecuvântarea de la „i phuri daj" păzeşte de orice nenorocire ca şi binecuvântarea de la Dumnezeu. A nu-i îndeplini o dorinţă sau a-i refuza o rugăminte este un păcat de moarte.

O altă formă de control social intracomunitar este *frăţia de cruce*, care se realizează prin tăiere şi amestec de sânge, înrudirea devenită consangvină împiedicând alianţele de căsătorie sub pericolul incestului – *„truśulesqe phrala"* (fraţi de cruce).

În luna mai, unele neamuri de rromi (de pildă unele comunităţi de rromi unguri) sărbătoresc *ziua şarpelui („o sapesqo dĕs")*, complex ritualic de îmbunare a şarpelui (considerat spurcat şi periculos), dar, totodată, de purificare (i se mai spune şi *ziua curăţirii*) şi de comuniune frăţească: membrii comunităţii se reunesc, mănâncă şi beau laolaltă (comensualitate), stau de vorbă, „*keren jekh divano*" - fac un sfat bătrânesc, o reuniune de dezbateri şi meditaţie asupra celor mai importante

probleme ale comunităţii, îşi împărtăşesc gândurile, bucuriile şi necazurile, temerile şi motivele de îngrijorare, caută soluţii, dezbat controverse şi îşi mărturisesc unii altora greşelile.
Comunicarea nu este exclusiv verbală, rromii îşi dau mâinile, se îmbrăţişează, chiar se sărută, celebrând frăţia şi pe Dumnezeu („o Baro Del").

„O taxtaj” (paharul, pocalul, potirul), simbol al puterii păstrat în special la gabori, este purtat din mână în mână şi fiecare bărbat trebuie să închine înainte de a bea: există o serie de urări tradiţionale precum: „*te del tuqe o Baro Del but berśa aj sastipen*!” (să-ţi dea Dumnezeu cel Mare mulţi ani cu sănătate!); „**te khelasa k-o tirro ćhavesqo băv**!” (să jucăm la nunta fiului tău!); „*t-aves baxtalo aj sastevesto aj te del tuqe o Del so kames po but*!” (să fii norocos / fericit şi sănătos şi să-ţi dea Dumnezeu ce-ţi doreşti mai mult!); „*te ʒives jekh śela berśa*!” (să trăieşti o sută de ani!); „*te ʒives, te na maj meres*!” (să trăieşti, să nu mai mori!); „*te ʒivel tirri familia*!” (să-ţi trăiască familia!); „*te ʒiven tirre ćhave*!” (să-ţi trăiască copiii). Majoritatea acestor urări se centrează pe binele familiei şi al copiilor, fapt care demonstrează, dacă mai era nevoie, ideea că familia este adevărul suprem al culturii rromilor. *Simbol al comuniunii*, potirul este totodată semn al autorităţii, el fiind cupa ritualică a bulibaşei, transmisă din tată în fiu, ca marcă a puterii dinastice şi folosindu-se la mesele de împăcăciune („*pakiv*”), ca semn al împăcării. Ca valoare simbolică, pocalul puterii - „*o taxtaj*”- prezintă similitudini şi cu *Graal*-ul, pocalul sacru în care s-a strâns sângele lui Isus Hristos, fapt demonstrat şi de textele de colindă din folclorul rromilor mai ales din Transilvania: „*So si, Devla, and-o taxtaj, / O taxtaj o rupuno? / Othe-i rat le Devlesqo*”[59] (Ce e, Doamne, în pocal, / În pocalul de argint? / Acolo este sângele Domnului).

Masa de împăcăciune – „i pakiv” – poate veni ca rezultat al unei judecăţi – „*kris rromani*” – sau doar al unei discuţii de rezolvare a unui conflict sau al unei controverse cu implicaţii pentru comunitate. Bărbaţii, de multe ori cei mai în vârstă din familie, se adună laolaltă, beau din „*taxtaj*”, stau de vorbă şi pun la cale rezolvarea unei probleme. La aceste adunări, cei mai tineri trebuie să ceară permisiunea pentru a putea vorbi – „*kamav aj mangav te phenav vi me jekh alav*!” (vreau şi cer să spun şi eu o vorbă!), datorită respectului („*i pakiv*”) pe care au obligaţia să-l poarte celor bătrâni – „*te del pakiv*” (să dea respect).

Tot o formă de control social este şi poziţia complementară a femeii în familia de rromi. Femeile stau la altă masă sau chiar în altă cameră, nu din cauza unui statut de inferioritate, ci din

---

[59] Apud Costică Băţălan, *Rromane taxtaja*. *Nestemate din folclorul rromilor*. Bucureşti: Kriterion, 2002, p. 101.

conceperea polarizat duală a lumii, femeile având alte priorităţi, alte probleme de discutat, alte intimităţi de împărtăşit, pe care bărbaţii nu au de ce şi nici nu trebuie să le audă.

Aceste norme cutumiare se respectă la toate reuniunile comunitare, nu doar la „*sapesqo děs*” sau la „*pakiv*”; a fi împreună, chiar şi la o petrecere oarecare, înseamnă la rromi, spre deosebire de nerromi, nu doar sau nu mai ales plăcere, distracţie, amuzament, muzică şi dans, ci înseamnă a vorbi despre lucruri profunde, a reflecta, a dezbate problemele familiei şi ale comunităţii, a asculta muzică cu mare încărcătură emoţională, a zăbovi asupra unui vis (un proverb rrom spune – „*jekh rrom bisùnenqo si sar jekh lil bigrafemenqo*” - un rrom fără vise este ca o carte fără litere) şi chiar a plânge.

Tendinţa de a vorbi tare are baza în nomadismul care pragmatic necesita ridicatul vocii, pentru a se auzi în aer liber, totodată provenind din dorinţa de a evita relaţiile ierarhice, unul din tipurile de luptă pentru prestigiu fiind cântecul: la adunări tradiţionale, bărbaţii, în special cei din neamul lăutarilor, cântă pe rând „*jekh purani gili*” (un cântec vechi / bătrânesc) care îl reprezintă, în felul acesta câştigând ritualic încrederea auditoriului, pe care, în viaţa cotidiană, şi-o asigură printr-un fel de luptă a vocilor, strigatul luând locul cântecului.

Prilej de comuniune spirituală, petrecerea aduce acea stare de iluminare, la care contribuie vinul („*o rrom piel numaj mol, na rakia*” - rromul bea numai vin, nu tărie), când omul ajunge „*dopaś mato*” (pe jumătate ameţit), dar şi muzica lentă, patetică, care vorbeşte despre suferinţe şi transfigurează omul. Dansul este rar şi recomandabil mai mult la nunţi şi botezuri, muzica de joc, la fel. Petrecerea nu este văzută la rromi, ca la gaзii, ca exterioară vieţii, diferită de cotidian, prilej de distracţie şi evadare din normalul plicticos, ci făcând parte firească din existenţa cotidiană.

„*Te pias khetanes*” (a bea împreună) este un semn de încredere şi fraternitate („*phralipe*”), pentru că, în comunitatea rromilor, poţi fi în interior sau în exterior, existând coduri rituale pentru ambele stări (tratamentul specific pentru insideri şi outsideri), ceea ce este însă periculos pentru comunitate e să te afli la mijloc, faptul considerându-se o formă perversă de a-i atrage înspre afară pe membrii comunităţii.

Ca o concluzie, s-ar putea propune o tipologie a *instituţiile rrome de control şi sancţiune intracomunitară*, precum şi a semnificaţiilor şi atribuţiilor acestora: *i kris* (judecata / adunarea tradiţională rromă), ca formă de soluţionare amiabilă a conflictelor intracomunitare; *krisinitor*-ul (judecătorul), ca instanţă de prestigiu moral şi reper autoconstitutiv; *bulibaşa* (liderul tradiţional), ca autoritate supremă în comunitate şi ca intemediar în relaţiile dintre rromi şi autorităţile nerrome; *i pakiv* (împăcare, încredere, onoare, credinţă), ca formă de reconciliere şi reconstrucţie a imaginii de

sine; *o Rromanipen* (legea culturii tradiţionale rrome), ca sistem de structuri, practici, norme şi valori de referinţă ale identităţii intra-etnice; *o phralipe* (frăţie), ca formă de ajutor reciproc, solidarizare intracomunitară şi responsabilizare colectivă; o *phuro* (bătrânul), ca factor de transmitere a experienţelor / valorilor trecutului către prezent şi către generaţiile viitoare; *i phuri* (bătrâna) / *i drabarni* (tămăduitoarea, vrăjitoarea), ca factor complementar inductiv-reparatoriu şi catalizator-protectiv.

5.Reprezentări ale sacrului. Structuri şi limbaje magico-ritualice în relaţie cu supranaturalul

Dacă structurile de autoritate intracomunitare, ca factori de control şi de sancţiune socială, au rolul de a reglementa relaţiile dintre membrii comunităţii şi de a susţine coeziunea subgrupului de rromi în jurul unor norme ancestrale, existenţa familiei şi a neamului de rromi sunt determinate şi de relaţionarea cu autoritatea supremă şi cu reflexele sale pe pământ, ca forţe ordonatoare ale lumii.
Cheia de boltă a gândirii rrome asupra structurii spaţiale şi temporale a universului este credinţa în *armonia cosmosului* şi *prezentul continuu*. Cea dintâi se traduce în faptul că fiecare lucru îşi are locul său bine definit şi definitiv în lume, ca de pildă astrele, care aparţin spaţiului celest şi animalele, care aparţin pământului. Orice suprapunere dintre spaţii este privită ca rupere a echilibrului sau ca devianţă şi orice trecere dintr-un spaţiu în altul (naşterea, moartea) trebuie însoţită de complexe ritualice apotropaice, menite să protejeze individul şi comunitatea de eventuale bruiaje spirituale sau impurificări.

Păsările zburătoare, precum porumbelul, pentru că trec din spaţiul terestru în cel celest şi invers, considerându-se că ia contact atât cu oamenii, cât şi cu îngerii şi sufletele nenăscute, au puteri deosebite, datorate atingerii cu sacrul, dar pot fi şi malefice, dacă ating umanul neprotejat de invazia sacrului, pentru care cel dintâi nu este pregătit spiritual.

Astfel, păsările zburătoare pot fi considerate „*maxrime*” sau spurcate / impure, ele purtând marca unei contaminări a spaţiilor şi a unei dizarmonii intrinseci. Interdicţia contactului cu aceste

păsări se traduce printr-un tabu alimentar strict păstrat în trecut, dar pierdut astăzi. Păsările de curte, pentru că, deşi sunt păsări, nu zboară, deci îşi încalcă modelul comportamental firesc, nu se recomandă ca hrană, făcând chiar obiectul unui tabu alimentar, de asemenea pierdut în prezent.

Viziunea binară asupra lumii, cuprinzând opoziţia pur (rr. *uźo*) – impur (rr. *maxrime*) se regăseşte, la nivelul relaţiei cu supranaturalul, într-o credinţă de tip *maniheist,* asemănătoare *dualismului persan*, în cadrul căreia atât forţele binelui, reprezentate de *Dumnezeu* (rr. *o Del* / *Devel*), cât şi forţele răului, reprezentate de *Diavol* (rr. *o Beng*), sunt complementare şi în aceeaşi măsură necesare armoniei lumii.

Dualismul are reflexe şi în concepţia asupra rolurilor complementare al bărbatului şi al femeii în familie. Femeia se ocupă de creşterea şi de educarea copiilor, de treburile gospodăreşti interne, este foarte importantă ca actant ritual în cutumele de familie, iar bărbatul este autoritatea normativă, se ocupă de câştigarea unui venit pentru întreţinerea familiei şi de relaţiile cu exteriorul. Mergând şi mai departe, s-ar putea spune că *femeia* are mai dezvoltat simţul timpului, ea este mai conservatoare, transmite cultura tradiţională, inclusiv limba maternă – „*i dejaki ćhib*” –, iar pentru că timpul trece şi trecerea lui lasă semne vizibile, femeia este mai puternic ancorată în realitatea acestei treceri, ea este mâna care acţionează, în timp ce bărbatul este voinţa din spatele acestei acţiuni, gândirea creatoare, inclusiv pentru propunerea noului. *Bărbatul* are mai dezvoltat simţul acut al spaţiului, aparent nedeterminat, dar cu un traseu bine definit în nomadism, şi totuşi bine determinat prin comanda socială a legilor purităţii, el făcând regulile de conduită intracomunitară, de control şi sancţiune socială. El reprezintă virtualitatea, drumul care trebuie parcurs, intră în relaţie directă cu alteritatea şi se află în relaţie de interdependenţă cu femeia, aceasta din urmă fiind aceea care păstrează memoria comunităţii.

Toate acestea pentru că legea rromani – *„Rromanipen”* – nu se învaţă, ci se moşteneşte, iar binele reprezintă armonia, conformarea la model, în vreme ce răul este dezechilibru şi deviere de la model. De pildă nu este nimic rău în faptul că şarpele muşcă omul, pentru că acesta este comportamentul lui firesc, ar fi însă suspect dacă şarpele ar sta liniştit, el ar reprezenta un pericol ascuns, de care omul nu ar şti cum să se apere. La fel, ştiut fiind faptul că animalele sunt de obicei tărcate, acelea care au doar culoarea albă sau neagră sunt considerate purtătoare ale răului. De exemplu câinele alb (rr. „*o parno зukel*”) este animal psihopomp, conduce sufletul în lumea morţilor, iar veveriţa neagră (rr. „*i kali katarina*”) este animal demonic – „*e Bengesqi*”.

În cadrul dualismului bine – rău sau Dumnezeu – Diavol (rr. *Devel – Beng*), cel dintâi este, ca în toate culturile tradiţionale, reprezentarea binelui absolut, întruchiparea adevărului suprem. Dumnezeu este

omniprezent în numeroase sintagme ale limbii rromani, El este reprezentat în expresiile cotidiene de rămas-bun – „*3a Devleça*!” (mergi cu Dumnezeu – la revedere) şi „*Aćh Devleça*!” (rămâi cu Dumnezeu – la revedere), în expresii ale politeţii cutumiare – „*Xa Devleça*!” (mănâncă cu Dumnezeu), în expresii care reflectă înalte forme de respect: „*Ćumidau te pire*!” (îţi sărut picioarele) spune un rrom, „*Le Devlesqere nane!”* (nu sunt ale lui Dumnezeu) îi răspunde celălalt.

În relaţia cu Dumnezeu, rromii o venerează mai ales pe *Fecioara Maria*. Cea mai importantă sărbătoare a rromilor căldărari este ziua de *8 septembrie*, naşterea Sfintei Marii, zi de mare pelerinaj la rromii căldărari. Cele mai puternice jurăminte se fac în faţa icoanei Maicii Domnului. Icoana ei se află expusă pe pereţi aproape în fiecare casă de rromi tradiţionali, fiind preferabilă unei cruci, pentru că o cruce ar reprezenta un mort, fie el şi Isus Hristos, iar mortul este “*maxrime*” (impur) şi “*bibaxtalo*” (aduce nenoroc): “*O rroma na kamen e mules!”* (rromii nu vor mortul). Cu toate acestea, pentru a se proteja de forţele răului, în special de „*o mulo*“, rromii îşi fac semnul crucii considerând că acesta nu are legătură cu imaginea morţii lui Hristos, ci cu salvarea prin sacrificiul lui Hristos.

Mai mult decât atât, Dumnezeu este invizibil. Isus mort pe cruce nu-L reprezintă. Fecioara Maria, în schimb, este Aceea care i-a născut Fiul şi, în icoanele ei, Isus apare viu, aşa cum este El, cel adevărat.

Credinţa specială a rromilor în Fecioara Maria poate avea şi o explicaţie suplimentară: punerea Ei în relaţie cu zeiţa mamă venerată de pre-arienii din India. De altfel, în acelaşi spirit al divinizării mamei sacre, rromii au o veneraţie specială pentru sfinte, mai mare decât pentru sfinţi, fapt demonstrat şi de alte două mari pelerinaje: cel al rromilor, mai ales catolici, din Apusul Europei la Sf. Sara (Franţa - Camargue, 24-25 mai) şi cel al rromilor ortodocşi din România (dar nu numai ortodocşi şi nu numai din România) la moaştele Sf. Parascheva (Iaşi, 14 octombrie).

În cultura tradiţională rromă există numeroase reprezentări ale supranaturalului, majoritatea personificări ale binelui sau ale răului.

Reprezentarea cea mai pregnantă a răului este “*o Beng*” (Diavolul), care totuşi întruchipează forţa complementară lui Dumnezeu sau binelui, la fel de necesară, pentru păstrarea echilibrului universului, ca şi acesta din urmă. Cu toate acestea, în poveşti (rr. *paramića*), Diavolul apare ca un naiv pe care, întotdeauna, un rrom inteligent îl poate păcăli, fapt care demonstrează că frica de rău este limitată de credinţa pragmatică în forţele proprii.

În general, reprezentările maleficului sunt denumite cu termenul de *biśuźo* (necurat), subliniind relaţia directă dintre rău şi impur. Anumite animale sunt astfel considerate necurate, aşadar malefice, în capul listei aflându-se *şarpele* şi *broasca*.

Tot în categoria răului se află şi *bolile*, faţă de care s-au dezvoltat forme de protecţie care ţin de utilizarea denominaţiei lor în limba rromani: *eufemismul lingvistic* (numirea bolii cu un nume mai frumos) şi *tabu-ul lingvistic* (numirea bolii cu un alt nume decât al ei). De pildă cancerul şi bolile sexuale sunt numite "*зungalo nasvalipe*" (boală urâtă / rea), iar după ce s-a vorbit despre bolnav, trebuie să se spună: *Othe lesѳe!* (să fie la el acolo!).

Denominaţia aparţine dimensiunii trancendentale a existenţei umane. Acest "*aver anav*" (alt nume / porecla) protejează împotriva îmbolnăvirilor. Se spune că boala îl caută pe copilul al cărui nume îl ştie, însă nu-l poate găsi dacă adevarata lui identitate este ascunsă sub un nume secret. Acesta este unul dintre motivele pentru care majoritatea copiilor romi au un anumit nume în certificatul de naştere, însă în comunitate sunt numiţi cu alt nume - "*rromano anav*".

O dovadă elocventă referitoare la forţa creatoare, dar şi distrugătoare a cuvântului rostit este credinţa rromilor în *jurământ* (rr. *solax*) şi în *blestem* (rr. *arman*).

Termenul rrom "*solax*" provine din vechiul termen indian *śapatha* (înjurătură). *Jurămintele* se rostesc pentru a se consolida o declaraţie care nu poate fi dovedită, fiind garantul adevărului. Jurămintele cele mai solemne se fac în faţa preotului, ca profesionist al relaţionării cu divinul. Un jurământ încălcat acţionează ca o forţă transcendentă a răului. Această forţă fusese invocată chiar de către persoana care s-a jurat strâmb. Expresia "*arakhlăs les*" (l-a găsit) înseamnă că jurământul încălcat l-a găsit pe sperjur şi l-a pedepsit, uneori chiar cu moartea. Există două feluri de jurăminte: cele cotidiene şi cele rituale.

Jurămintele cotidiene sunt formulări întâmplătoare, deseori glumeţe, mai mult sau mai puţin metaforice, fără relevanţă în relaţie cu transcendenţa, care fac parte din tradiţia verbală narativă a limbii rromani ("*te merau*" – să mor; "*te na maj dikhau o kham*" - să nu mai văd soarele; "*te diliarau*" – să înnebunesc).

Jurămintele rituale au valoare de evidenţă şi sunt rostite cu ocazii speciale sau în legatură cu întrebări serioase de tipul celor care se pun la o adunare de judecată – *kris rromani*. Aceste jurăminte se evită, pentru că se crede că aduc ghinion. Un astfel de jurământ, dacă este fals, se întoarce împotriva celui care l-a spus şi îl poate chiar ucide. În cele mai multe cazuri, aceste jurămintele se referă la persoane sau la credinţe care reprezintă cele mai înalte valori ale rromilor (copiii: "*te meren me śave*" – să-mi moară copiii; "*te praxozes me śave*n" - să-mi îngropi copiii; moartea fără lumânare, adică pericolul de a deveni strigoi - „*te merau bi momelăqo*" - să mor fără lumânare). Cu cât relaţia cu persoana afectată este mai strânsă, cu atât sunt mai grave efectele jurămintelor. Cele mai grele sunt

jurămintele referitoare la viaţa copiilor şi la morţi, de aceea sunt folosite ritualic numai în cazuri excepţionale.

Se practică şi ritualuri de înmuiere sau chiar de înlăturare a efectelor jurămintelor: mersul la preot pentru a fi "*phiravdo*" (umblat, spovedit).

Blestemul este şi el o formă de relaţionare verbală cu transcendentul, termenul rrom "*arman*" provenind din limba persană, unde însemna destin. Şi blestemele sunt de două tipuri: cele cotidiene şi cele rituale.

Blestemele cotidiene sunt inofensive, nu le este ataşată vreo relevanţă supranaturală, ci apar, mai degrabă, ca semn al elocvenţei şi al umorului vorbitorului. Ele acţionează ca şi "*o kuśipe*" (înjurătura) şi sunt uneori expresii licenţioase («*te de bule me dajan!*» - să faci sex cu mama mea), dar fără conotaţii obscene sau de imoralitate. Varietatea lor este imensă: *te arakhel tut o Beng* (să te găsească dracii); *te korărel tut o Del* (să te orbească Dumnezeu); *xal o Beng ti baxt* (să-ţi mănânce dracul norocul); *te ʒas denilo opr-o droma* (să mergi nebun pe drumuri); *te thabon te mas opral tuɵe* (să-ţi ardă carnea de pe tine); *te ushtes koro* (să te trezeşti orb); *te xan tut o sapa* (să te mănânce şerpii); *te meres sar mulo tŏ papos !* (să mori cum a murit bunicul tău).

De asemenea, blestemele care se refera la nerromi nu au nici un efect real. Efectul lor se bazează pe faptul ca nerromii cred în ele, iar motivul folosirii lor este mai mult acela de a-i speria decât de a produce vreun rezultat concret.

Blestemele rituale au un statut cu totul diferit, sunt forme de control şi sancţiune socială la care este invitat să ia parte sacrul, ele tratează direct cu trancendenţa, sunt rostite cu ocazii absolut speciale şi pot induce unei persoane boala sau chiar moartea. Sunt o formă de răzbunare ritualică pentru un mare rău făcut familiei sau pot fi o metodă de a-l face pe vinovat să-şi recunoască vina în cadul unei adunări de judecată (rr. *kris*). Cel atins de blestem (rr. "*dino armaja*") este considerat expus unui rău major şi permanent, atât el, cât şi familia lui. Cu cât relaţia dintre cel care blestează şi cel căruia i se adresează blestemul este mai strânsă, cu atât efectul este considerat mai puternic.

Performerul blestemului este *femeia*, purtătoare prin excelenţă a puterilor magice în familia rromă. Ea se trezeşte în zori şi blestează cu voce tare pentru a fi auzită de cât mai mulţi membri ai comunităţii, inclusiv de către cel vinovat, care, auzind-o, ar trebui să-şi repare vina pentru a nu-l ajunge blestemele. Uneori vinovatul nu-şi recunoaşte vina şi întoarce blestemul: *Opre tuɵe te perel*! (pe tine să cadă). Dacă întradevăr este nevinovat, blestemul se va întoarce împotriva celei care l-a rostit. Iată un exemplu de blestem ritual la ***căldărarii din Strehaia*** referitor la relele care ar trebui să

se abată asupra individului care îşi uită şi îşi reneagă identitatea etnică, apariţia unui asemenea tip de blestem fiind în sine un fapt extrem de interesant prin importanţa care se dă, în cultura tradiţională a rromilor, asumării identităţii:

Arman[60]

Kon bistrel pesqe dades
Mar les, Devla, svaqo ges.
Kon bistrel so sine rrom
Mukh les, Devla, sa p-o drom,
Ćungardo, bibaxtalo,
Le rromenqe asavdo.
Kon phenel so si gaзo
Dake sine maj parno,
Mukh les, Devla, biboldo,
Ker, les Devla, nasvalo,
O jakha te phabaren,
Lesqe bala te peren,
O pïngre te banăren,
Meripe pe lesqo kher,
Te o Beng pe lesqi phen.

Blestem[61]

Cine-şi uită tatăl
Bate-l, Doamne, în fiecare zi.
Cine uită că e rrom
Lasă-l, Doamne, tot pe drum,
Alungat, nefericit,
De râsul rromilor.
Cine spune că-i rumân
Dacă-i mai alb la faţă

[60] Informator: *I phuri* Regina, 72 ani, Strehaia, jud. Mehedinţi.

[61] Traducere: Delia Grigore.

Lasă-l, Doamne, nebotezat,
Fă-l, Doamne, bolnav,
Ochii să-i ardă,
Părul să-i cadă,
Picioarele să i se strâmbe,
Moartea să-i vină în casă,
Dracul s-o ia pe soru-sa.

O altă importantă reprezentare a supranaturalului este "*o mulo*" (mortul) sau "o *ćoxano*" (strigoiul), sufletul mortului care bântuie pe pământ pentru că nu-şi găseşte liniştea.



Elementele naturii, precum ploaia, vântul, apele, copacii, iarba, pădurile, sunt considerate înzestrate cu spirit şi capricioase, fapt pentru care trebuie respectate de om şi ferite de impuritate. Bătrânii îşi aduc aminte, din vremurile nomade, de ritualurile de îmbunare a spiritelor naturii şi de ritualurile de ofrandă către acestea, precum ceremonia primelor daruri către pădure – „*äl jekhto dine e veśesqe*" – prin care se puneau drept ofrandă, pe apa unui râu, în apropierea locului de campare, primele fructe şi verdeţuri apărute primăvara.

Foarte importantă este, la rromi, *credinţa în soartă*, echivalentă cu norocul, ambele noţiuni fiind cuprinse în conceptul complex de *„baxt"*. În acest concept se întrezăresc credinţe pierdute, precum aceea în *reîncarnare*, norocul unui individ putând fi explicat sau justificat prin acumularea de fapte, bune sau rele, dintr-o viaţă anterioară: „*bari baxt si les! kana maj sas kathe, p-i phuv, sas rrom pakivalo!*". Norocul se leagă şi de starea de puritate – „*użipen*" –, care îi conferă individului status-ul de om de onoare, cinste şi credinţă – „*pakivalo rrom*".

Unele neamuri de rromi, precum căldărarii, păstrează credinţa în *ursitoare*, divinităţi care hotărăsc soarta copilului nou-născut şi către care mama înalţă rugi pentru sănătatea, fericirea şi norocul

copilului ei, după ce îl îmbracă în haine noi, ca pentru un început de viaţă. Ursitoarele sunt în număr de trei: una care dă o soartă bună pentru că iubeşte oamenii, una care urăşte oamenii şi dă nenorocire şi necazuri şi a treia, neutră, care încearcă împăcarea extremelor şi realizarea unui compromis, de fapt bine-cunoscutul dualism, care armonizează contrariile şi conferă individului siguranţa normalităţii.

O jakhalipen (deochiul) este o formă magică de reprezentare a relaţiei cu supranaturalul malefic, aşadar poate face rău, de data aceasta intenţionat sau neintenţionat. De multe ori, o persoană care se uită la alta (mai ales la un copil) cu dragoste şi admiraţie poate să o deoache fără să vrea. În acest sens, există numeroase practici magice şi ritualuri cu rol apotropaic sau prohibitiv.

O practică magică de „*aflare a deochiului*” este următoarea: se pun într-un pahar cu apă şapte chibrituri aprinse; dacă chibriturile se duc la fundul paharului cu capul în jos, atunci persoana pentru care se meneşte este deochiată. De aici încolo începe *magia reparatorie*: celui deochiat i se dă să bea apa din paharul care „i-a citit deochiul” şi i se face semnul crucii în palmă, pe frunte şi pe piept, cu degetul arătător muiat în apa din pahar. Apa care a rămas se aruncă pe ţâţâna uşii, urându-i-se deochiului să se ducă în direcţia apei.

Personajul care se ocupă de alungarea deochiului şi a altor spirite ale răului, care prezice viitorul, vindecă şi protejează, dar induce şi dragostea şi poate face şi farmece care aduc boli şi alte nenorociri este „*i drabarni*” (vrăjitoarea), performer al tuturor formelor de magie, stăpânitoare a spiritelor şi a spaţiului ritualistic, după ipoteza dualistă că femeia este preoteasă pe pământ aşa cum bărbatul este stăpânitor în ceruri.

După *scopul* urmărit, *tipurile de magie* practicate de rromi sunt:

- *magia premonitorie / divinaţia / manţia* (cartomanţia, arithmomanţia, chiromanţia, ghicitul în bobi etc.);
- *magia curativă / reparatorie / taumaturgică* (descântecul, între care “*o jakhalimasqo drab*” – descâtecul de deochi; „desfăcutul” farmecelor; „desfăcutul” de boli; uşurarea naşterii, legarea ploii - vrăjile cărămidăreselor despre care am vorbit deja - sau aducerea ploii – „Paparuda”, ca serviciu magic acordat culturii agrare nerrome);
- *magia apotropaică / de protecţie* (incantaţiile de protejare a noului născut, formulele de protecţie la plecarea pe drum, la orice început sau întemeiere);
- *magia inductiv-pozitivă / determinativă*, în cadrul căreia se include şi magia erotică şi de tip prenupţial („făcutul” farmecelor, „dezlegarea cununiilor”, „filtrele” de dragoste);
- *magia inductiv-negativă / prohibitivă* („*arman*” - blestemul).

După *metodologia de lucru*, tipurile de magie pot fi clasificate astfel, cu rezerva că aceste categorii tipologice aproape nu există în valoare absolută, ci mai ales în mixaj unele cu altele:

- *magia prin similitudine / prin simpatie / simpatetică* (un obiect cu anumite atribute / calităţi este folosit pentru a induce aceste calităţi persoanei căreia i se aplică magia – de pildă, se pun bani în scalda copilului ca să fie bogat);
- *magia prin contagiune / atingere* (persoana căreia i se aplică actul magic este ţinută de mână de vrăjitoare, pentru a-i induce magia respectivă sau este atinsă cu un obiect de la care se pot transfera calităţile dorite sau care poate avea rol protector – de pildă, femeile care intră în camera copilului nou-născut, pentru a nu-i fura somnul şi a-l proteja de duhurile rele, îl şterg pe frunte cu poala şorţului sau femeile divorţate sau văduve nu au voie să o atingă pe mireasă, pentru a nu o contamina magic de rău);
- *magia prin opoziţie* (se face uz de un obiect sau de un gest care are exact atribute opuse celor care se vrea să fie induse prin vrajă, de exemplu, râsul la priveghi are rolul de îndepărta posibilul „*ćoxano*” / strigoi şi rol de *catharsis*, de eliberare de rău / exorcizare a răului, de a aduce linişte în sufletul familiei îndoliate, folosindu-se pentru aceasta un element opus stării care ar fi fost cea normală într-un asemenea moment; copilul este ferit de deochi prin folosirea chiar a unui element exorcizant al deochiului – zbenghiul de funingine făcut pe frunte, figurare a ochiului divin protector, îl scoate în evidenţă ca pentru deochi tocmai pentru a fi protejat de deochi; la nuntă, socrii mici sunt puşi să încalece pe un măgar, sunt unşi cu tăciune, îmbrăcaţi cu cele mai murdare şi mai rupte haine şi umblă pe stradă deghizaţi în sperietori, cu o mătură sub braţ, spre hazul vecinilor, care ştiu că este doar pentru amuzament şi că, de fapt, fata a onorat familia soţului său: dacă nu ar fi fost vorba de glumă, în cazul, puţin probabil, dar extrem de grav, în care mireasa nu a fost fată mare, acest tip de gesturi ritualice ar fi însemnat blamul comunitar asupra familiei miresei, - se foloseşte astfel un complex ritualic opus, care, în spirit carnavalesc (deghizarea), răstoarnă semnificaţia sa originară - dezonorarea familiei miresei - şi reprezintă exact contrariul – onorarea familiei miresei);
- *magia prin atribuire* (de exemplu, darul, prin care se induc celui dăruit atributele obiectului oferit în dar sau urarea, prin care se atribuie celui căruia i se urează anumite calităţi);
- *magia prin substituţie* (orice tip de magie care presupune un schimb, de pildă, ofranda, prin care se cere divinităţii tutelare o anume favoare în schimbul ofrandei; vânzarea copilului

bolnav pe fereastră sau schimbarea numelui acestuia, în ideea că acesta este substituit cu un alt copil, de data aceasta sănătos);

- *magia ordalică / prin judecată sau hotărâre divină* (de pildă, jurământul, care ia drept garant al adevărului forţele divine);
- *magia prin exces sau abuz / exorcizarea / catharsisul* (de exemplu, bocetul, ca exces de manifestare a durerii pierderii cuiva drag are şi rol cathartic, de exorcizare a suferinţei);
- *magie prohibitivă* (toate tipurile de tabu);
- *magia invocativă* (invocarea Maicii Domnului în descântece);
- *magia gestuală* (orice tip de magie care presupune, pe lângă rostire, şi elemente de gestică);
- *magia verbală / incantaţia* (descântecul şi orice alt tip de magie care presupune rostirea);
- *magia sacrificială* (sacrificarea mielului de Paştele spoitoresc / Hârdelezi, în scopul însănătoşirii persoanelor bolnave din casă şi pentru protecţia familiei);
- *magia de tip transă individuală* (formele de magie premonitorie folosesc adesea această metodă, vrăjitoarea intrând în stare de transă pentru „a vedea" viitorul);
- *magia de tip transă colectivă* (rugăciunea colectivă, rostită cu voce tare, în special în spaţiul religios neoprotestant).

Un exemplu de practică magică inductiv-pozitivă sau *vrajă de dragoste* este „cele nouă zeci şi nouă de feluri" de la ***gaborii ardeleni subcarpatici***[62].

O bătrână iniţiată în magie comandă unui olar o oală care trebuie făcută când este lună plină, pe care o unge pe dinăuntru şi pe dinafară cu untură de lup împuşcat la o vânătoare mare. Apoi pune în oala respectivă: apă curată dintr-un izvor, de unde se ştie că a băut flăcăul dorit, apă sfinţită de la douăsprezece Boboteze, un semn luat de la flăcău, praf de puşcă, ceară curată de albine din lumânarea de la Înviere, tămâie furată de la un mormânt, o sfoară cu douăsprezece noduri, lapte de la o junincă care a fătat o viţică şi un bou gemeni, rădăcină de năvalnic, toate aduse de fata pentru care se face vraja, împreună cu vrăjitoarea şi descântate de vrăjitoare înainte de răsăritul soarelui, în zi de sărbătoare mare. Fata trebuie să fie îmbrăcată în haine noi şi să aibă cu sine vin roşu, sare, pâine, dulciuri, turte dulci şi miere. Se şopteşte descântecul, iar după facerea vrăjii se crede că doritul flăcău

[62] Informator: Marta Gabor, 76 ani, Brăneşti, jud. Dâmboviţa.

va veni în scurt timp la fata care şi-l doreşte. În cele mai multe cazuri, vine spre zori obosit şi se roagă pentru adăpost chiar şi atunci când este din acelaşi sat sau chiar vecin. Pentru a întări efectul vrăjii, fata ia o bucăţică de năvalnic, o fierbe cu rachiu şi fiertura i-o dă flăcăului de băut, gest care îl face pe flăcău să rămână cu fata pentru totdeauna.

Iată un exemplu de *incantaţie reparatorie* menită să vindece de toate bolile induse prin magie, reunite sub un singur nume – „răul”, care, de fapt, reflectă un tabu lingvistic ce interzice pronunţarea numelor reale ale bolilor.

Descântec[63]

Întinde-te,
Lăţeşte-te,
Lungeşte-te,
Linişteşte-te.
O să-ţi dau cu apă sfântă
De la izvor de dor
Unde viermii mor
Şi oasele dorm.
Te frec pe piept,
Pe şale,
Pe picioare,
Şi între degetele tale,
Cu frunză de urzică,
Şi floare de lumânărică.
Te ung cu ulei şi miere,
Cu său de urs,
Şi lapte de câine,
Cu balegă de vacă,
Şi rânză de capră.
Te şterg cu buruiană,
Te învelesc în năframă,
Te leg cu funia,

[63] Informator: Ghenghi Gabor, 69 ani, Brăneşti, jud. Dâmboviţa.

Şi-ţi cânt aşa:
De boală, de greaţă,
De somn, de putoare,
De lingoare, de sângerare,
De rinichi, de ochi,
De deochi, de farmec,
De boscoane, de moarte,
De drag, de urât,
De viaţă, de moarte,
De sărăcie şi bogăţie.
Să se aleagă răul de bine,
De tine se leagă
Să scapi de rău
Şi să dai de bine.
Du-te-n bolovani,
Pe la ape mari,
Să te-neci să mori,
Să putrezeşti.
Trupul să-ţi fie curat
Gândul să-ţi fie pe plac!

Un alt exemplu de *descântec reparatoriu sau taumaturgic* este cel „de junghi” de la ***ursarii din Bărbuleşti***. Se pune apă într-o cană şi se descântă cu cuţitul în cana respectivă, după care se înfige cuţitul după uşă. Cu această apă se frecţionează zona unde se simte durerea şi se bea apă din cană de trei ori, iar cuţitul cu care s-a descântat va rămâne înfipt după uşă. Vraja, ca de altfel toate practicile magice de acest tip (reparatorii), are trei etape: *purificare* - junghiul va fi spălat de apă, *reparaţie* – junghiul va fi tăiat de cuţit şi *protecţie* – junghiul se va duce şi va rămâne pe uşă, eliberându-l astfel pe bolnav de durere. Ceea ce este important de remarcat se referă la faptul că boala este îndemnată să iasă nu numai din trup, ci şi din suflet („Iar de sufletul lui X / Să nu te mai atingi”), răul fiind considerat a avea originea în spaţiul spiritual, ca rezultat al impurităţii, abia apoi transferându-se în plan fizic; se epuizează astfel toate locurile unde acest rău s-ar putea ascunde.

De junghi[64]

Fugi, junghiule, că te înţep
Într-o vale mare.
Te-am înţepat cu cuţitul
Ieşi iute la gârlă,
Acolo să stai
Iar de sufletul lui X
Să nu te mai atingi.
Cum se potoleşte vântul şi pământul,
Să rămână curat şi luminat X.
Ieşi din creierii capului,
Din faţa obrazului,
Din bojoci, din oase,
Cum se potoleşte vântul şi pământul,
Aşa am potolit junghiul.

Una dintre *practicile magice premonitorii*, menite să citească viitorul individului, des utilizată în cadrul comunităţii tradiţionale a rromilor, este *ghicitul în bobi*, ritual ezoteric marcat de un limbaj subtil cifrat şi imposibil de decodat de către neiniţiaţi.

Legat în mare măsură de aflarea ursitului / ursitei, dar şi de aflarea stadiului unei boli sau rezultatului unei situaţii aducătoare de îngrijorare, ghicitul în bobi[65] este practicat mai ales de femei, dar îl cunosc şi unii bărbaţi, care au moştenit, de la mamele lor, tehnica şi darul de a citi bobii. Această practică magică este o formă de manţie / prezicere a viitorului, menită să ajute o persoană să ia hotărâri importante pentru viitorul său, dar şi să-i liniştească, să-i prevină şi să-i încurajeze pe cei aflaţi în suferinţă, având astfel şi un rol psiho-terapeutic.

Ghicitoarea / ghicitorul trebuie să deţină calităţi de psiholog, veghează la starea de bine a familiei, inspiră încredere, se implică profund în viaţa celui căruia îi ghiceşte, nu se limitează în a-i ursi cuiva, ci îi spune şi cuvinte de alinare şi îl sfătuieşte ce să facă pentru a ieşi dintr-o situaţie grea. Persoana care vine la ghicitoare participă şi ea activ la actul ghicitului, îşi deschide sufletul ca şi cum

---

[64] Informator: Baba Leana, 82 ani, Bărbuleşti, judeţul Ialomiţa.
[65] Informator: Ghoerghe Gâman, 81 ani, sat Catane Noi, jud. Dolj.

s-ar afla la o şedinţă de consiliere psihologică, iar respectarea confidenţialităţii face parte din deontologia profesională a ghicitoarei.

În funcţie de complexitatea problemei abordate, o şedinţă de ghicit în bobi poate dura între 10 şi 30 de minute. În funcţie de problema pentru care se citesc bobii, exista formule magice adecvate fiecărui caz în parte: formule inductiv-pozitive / determinative - de dragoste sau de liniştire, formule reparatorii / taumaturgice – de vindecare a diverselor boli, formule apotropaice - de protejare de rele, de boli, de alte necazuri. Aşadar ghicitul în bobi nu este numai prezicerea viitorului, ci şi magie inductiv-pozitivă / determinativă, reparatorie / taumaturgică şi apotropaică.



Tehnica ursirii[66] este următoarea: se aleg 41 de bobi de porumb; se numără câte patru bobi de zece ori, aceşti patru bobi fiind numiţi „masă”, aşadar se strâng zece mese plus un bob rămas singur; se amestecă mesele; ghicitorul cere informaţii de la persoana care doreşte să i se citească cu referire la subiectul ghicirii, informaţii pe care le va utiliza în cadrul formulei magice, dar care nu se vor auzi, pentru că vor fi spuse în şoaptă. Secretul este fundamental pentru buna desfăşurare a vrăjii, ceea ce demonstrază caracterul ezoteric al întregului ritual. În timpul rostirii formulei, ghicitorul îşi roteşte mâna cu bobii pe masă.

Toate *formulele de dat în bobi* încep cu următoarele versete magice: „Patruzeci şi unu de bobi, patruzeci şi unu de fraţi, / Să-mi daţi cum ştiţi, cum ştiţi să-mi daţi, / În mări şi pe pământ să-mi găsiţi, / În mări şi pe pământ să-mi aflaţi / Despre X. / Dacă este sănătos sau în viaţă să-mi cadă fruntea pe 9, / Dacă este bolnav sau mort să-mi cadă fruntea pe 5”. Ceea ce urmează în cadrul formulei este secret, iar dacă se dezvăluie, nu mai dă leac.

Aceeaşi ţinere în *secret* (rr. *garaimos*) se referă şi la premoniţiile din vise: dacă vezi ceva în vis – un om, un loc etc. - şi recunoşti apoi ceea ce ai văzut în vis în lumea reală, nu trebuie să spui nimănui acest lucru; iar dacă nu respecţi această interdicţie, îţi pierzi abilitatea de a mai avea vise premonitorii. De altfel, ghicitorii în bobi au, de cele mai multe ori, şi abilităţi de a interpreta visele.

---

[66] Informator: Maria Toma, 70 ani, comuna Dragalina, jud. Călăraşi.

Ghicitul în bobi se desfăşoară în trei mese, fiecare masă fiind ursită după cererea persoanei căreia i se ghiceşte. Rostirea formulei este fundamentală. După încheierea formulei, se formează cu degetul mare şi cu celelalte degete o linie care porneşte din stânga spre dreapta, în sensul acelor de ceasornic, şi este o linie curbă cu bazele în jos / semicerc având concavitatea în jos. Se citeşte prima mână, care este şi titlul ghicitului: dacă se aleg, în prima mână, cinci bobi – 2,2,1; 1,2,2; 2,1,2; 3,1,1; 1,3,1; 1,1,3 – cade de rău, dacă se aleg pe nouă, în ordinea 3,3,3; 3,4,2; 4,2,3; 2,3,4; 4,1,4; 4,4,1; 1,4,4 etc., fiecare dintre aceste titluri / „prime mâini" au propriul lor înţeles, exprimând stări ale celor cărora li se citeşte sau ale celor din depărtare pentru care se citeşte.

După ce s-a tras linia curbă, aceasta se desparte în trei grămăjoare egale, din care se extrage câte o „masă", adică câte patru bobi de porumb din fiecare grămăjoară. Din fiecare grămadă trebuie să rămână pentru ultima dată 1,2,3, respectiv 4 bobi, care „se saltă în titlu". Astfel se procedează cu cele trei grămăjoare pentru a forma „un titlu", „o faţă" sau „o frunte". După titlu mai urmează încă două astfel de linii şi încă şase extrageri din grămezi, pentru cele două mâini. La fiecare mână / linie se citesc bobii rămaşi, pentru a se exprima, în cazul aflării ursitului, sentimentele dintre părţi – femeiască şi bărbătească: partea femeiască se află în stânga, cea bărbătească în dreapta, iar mijlocul rămâne pentru timpul şi locul desfăşurării acţiuniii, sentimente similare sau obiecte. Un bob reprezintă grijă şi singurătate, două bobi - îndoială, trei bobi - bucurie şi belşug, patru bobi - lacrimi.

După citirea celor trei linii / mâini pe orizontală, acestea se citesc şi pe verticală şi pe diagonală, oferindu-se tot mai multe date despre sentimentele dintre cei doi ursiţi şi despre situaţiile care vor urma. Pe orizontală se văd similitudinile dintre cele două părţi, în raport cu timpul şi cauza unei situaţii. La citirea pe diagonală se află sentimetele persoanelor puse la ursit (opuse sau identice), la citirea pe verticală se citesc situaţiile, dar şi stările părţilor aflate în discuţie şi ale celorlalte persoane din cadrul situaţiilor prezentate, în prezent, trecut şi viitor.

Dacă această triplă citire este satisfăcătoare pentru cel căruia i se citeşte, ghicitul se sfârşeşte, dacă se doresc informaţii şi mai detaliate, se trece la un alt procedeu, numit „*pasenţă*", „alegere" sau „decidere", care are rolul de a clarifica situaţiile oarecum neclare. Mai întâi se lasă bobii „să răsufle" sau „să se odihnească", pentru că informaţiile care vor apărea vin de departe. Unii bobi se înlocuiesc cu alţii noi, neursiţi, „ca să cadă de bine", adică să confirme realitatea şi să decidă sorţii. Formulele sunt mai sofisticate şi secretul lor trebuie păstrat şi mai strict.

Se ursesc bobii, iar la triere, când se aleg mesele / grămăjoarele, pentru a se observa ce spun la citire, se extrag câte 4 bobi din fiecare grămăjoară, până când rămân 4, 3, 2 sau un bob. Primele trei

mese specifică „titlul” sau „fruntea”, în care se poate vedea dacă este de bine sau de rău. Fruntea trebuie să apară pe trei sau pe cinci boabe. Pentru fruntea pe trei, se urcă numai un bob în frunte pentru a răspunde aşteptărilor celui căruia i se citeşte. Fruntea poate fi de 5 sau de 9 bobi, după cum se aleg. Ordinea este următoarea: la 5 bobi – 2-2-1 sau 3-1-1, nu neapărat în acestă ordine; la 9 bobi – 4-4-1 sau 3-3-3 sau 4-3-2, de asemenea nu neapărat în acestă ordine. La pasenţă situaţia se schimbă, fruntea poate rămâne şi în ordinea: 1-1-1, pentru că, extrăgându-se câte 4 bobi din grămăjoară, ultima oară pot rămâne câte 3 bobi. În acestă situaţie, se extrag 2 bobi din cei 3 şi rămâne unul singur pentru frunte. După titlu, urmează a doua linie, tot cu 3 grămăjoare şi a treia linie, la fel. Totalul grămăjoarelor este de 9 pentru fiecare masă.

După trierea grămăjoarelor fiecărei mese şi scoaterea bobilor din fiecare grămăjoară, se citesc bobii, în ordinea fiecărei linii, dar şi combinat: orizontal, vertical şi în diagonală. Se începe cu fruntea, adică de sus în jos. Partea femeiască este vertical stânga, iar cea bărbătească vertical dreapta, centrul aparţinând ambelor părţi, vizând unirea şi relaţiile dintre ele. Dacă pe colţuri, şi jos şi sus, este acelaşi număr de bobi, înseamnă că partea bărbătească şi cea femeiască sunt gând la gând: 4 – cu vorbe rele sau cu lacrimi, 3 – cu bucurie, 2 – cu îndoieli şi griji, 1 – pentru un dar sau pentru cineva care soseşte în casă.

Atunci când este de rău, bobii se taie, se rup, aşa că trebuie să se facă o pauză şi să se schimbe o parte sau toţi bobii. De altfel, un grup de bobi (41) nu poate fi folosit la mai multe ursiri, pentru că preia efectul ursirii anterioare şi rezultatele ursirii în curs devin eronate.

Ghicitorul cade într-un fel de transă, se transpune complet în situaţia despre care vorbeşte, se bucură, se vaită, se miră, oftează, se sperie etc. Astfel, prin forţa cuvântului magic şi a gesturilor sale, îl aduce şi pe cel căruia îi ghiceşte într-o stare similară cu aceea pe care o va trăi în viitorul despre care i se povesteşte. Întreaga atmosferă este convingătoare şi induce sentimente profunde, care vor avea un rol fundamental în decizia pe care cel căruia i se citeşte o va lua. Acest fapt demonstrează că ghicitul în bobi, ca şi celelalte forme de manţie, are şi un important rol psihologic determinativ şi psiho-terapeutic.

În ceea ce priveşte complexele ritualice dezvoltate de cultura tradiţională rromă în relaţia cu reprezentările sacrului, acestea se traduc în ***sărbătorile calendarului tradiţional al rromilor***. Acestea corespund, în mare parte, sărbătorilor din calendarul românesc, dar dezvoltă şi o serie de elemente specifice, fie structuri cutumiare diferite, fie mutaţii de semnificaţie, fie preluarea şi susţinerea unor ritualuri originar nerrome, dar pierdute în spaţiul culturii tradiţionale româneşti („capra ţigănească”),

fie dezvoltarea unor ritualuri complementare celor nerrome sau care răspund unor nevoi reparatorii ale acestora (Vasilca, Paparuda). Cu toate acestea, există şi structuri ritualice calendaristice proprii rromilor, care nu au corespondent în cultura de convieţuire (Joia Verde, Hârdelezi).

La ***rromii ursari din Podu-Iloaiei***[67], în dimineaţa de *Ajun a Crăciunului*, băieţii pornesc colindatul foarte devreme, în jur de 4-5 dimineaţa, pentru a nu apuca vreo femeie să intre în casă în acea dimineaţă, înaintea unui bărbat. Femeile fiind considerate *maxrime* (spurcate), se crede că, dacă în dimineaţa de Ajun a Crăciunului, intră în casă prima dată o femeie, atunci casa aceea va fi spurcată tot anul şi cei din casă vor avea numai ghinion / nenoroc - *bibaxt*.

În ziua de *Anul Nou* se face *capră ţigănească*, ritual performat de tinerii rromi necăsătoriţi: tinerii îmbracă un băţ în capră, cu ajutorul unor pânze colorate, a unui cap cioplit din lemn şi a altor podoabe şi îşi prezintă rolul mergând din casă în casă, prin comunitate. Capra merge, de obicei, pentru a ura şi a-şi prezenta rolul pe la casele unde se ştie că sunt *ćheja baria* (fete mari), ceea ce demonstrează faptul că ritualul are şi scop premarital. Când capra ajunge la o *ćhaj bari*, după ce îşi prezintă rolul, unul dintre cavalerii caprei invită fata la dans, ea fiind pentru prima dată ieşită la acest dans. După terminarea dansului, fata îi dă cavalerului, drept răsplată, un colac şi vin. Cavalerul îl împarte şi celorlalţi actanţi.

După ce termină de umblat cu capra, *le ćhave aj le ćheja* (băieţii şi fetele) fac un bal la care vin şi părinţii acestora. La bal, care continuă ritualul iniţiatic premarital, cavalerii dansează cu fetele de măritat, iar bătrânii asistă pe margini. Băieţii oferă fetelor ilustrate sau felicitări de câte ori dansează cu ele; acea *ćhaj bari* care primeşte cele mai multe felicitări de la cavaleri, considerată fata cea mai frumoasă a balului, este aleasă „regina balului”. După alegerea „reginei balului”, se stinge lumina în sală şi regina este sărutată de către cavalerul care i-a dăruit cele mai multe felicitări. Gestul pecetluieşte viitoarea lor căsătorie: întradevăr, cei doi se vor căsători în acel an, altfel se consideră că fetei i s-a făcut o mare ruşine.

La sărbătorile mari, mai ales la *Anul Nou*, ***rromii căldărari din Roşia*** (judeţul Sibiu)[68] obişnuiesc să pună în vasul cu apă de băut monede din argint şi din aur, precum şi pocalul / potirul din metal preţios al familiei (rr. *o taxtaj*), ca noul an să fie bogat şi să le aducă bani, aur, bogăţie, noroc şi sănătate.

---

[67] Informator: Mândra Gheţ, 66 ani, Podu-Iloaiei, jud. Iaşi.

[68] Informator: Rada Căldăraru, 45 ani, Roşia, jud. Sibiu.

De Crăciun, primul bărbat dintr-un capăt al comunităţii, considerat purtătorul ideii de început şi de înnoire (fiind primul), pleacă la vecinul său sau la o rudă apropiată pentru a-şi face reciproc urări: „*nakhlo berś sas bravalo, kado berś po baxtalo*” (dacă anul acesta eşti bogat, la anul să fii şi mai bogat / norocos).

Mâncarea tradiţională de Crăciun a unor subgrupuri de rromi, în special la ursari, este *sângeretele*, un fel de tobă preparată din sângele porcului, adunat într-un vas curat, direct de la gâtul porcului sacrificat de Ignat; este foarte important ca sângele să fie strâns înainte de a lua contact cu pământul, astfel se spurcă. Această normă a purităţii alimentelor ritualice este similară cu aceea conservată de rromii care ţin Gurbanul, când, pentru a nu se spurca carnea de miel, sângele lui nu trebuie să cadă pe pământ, fapt pentru care este strâns de femei în vase curate şi folosit la benghiul de noroc făcut copiilor în frunte, care îi protejează de rău şi le induce binele.

Orice fel de mâncare preparat de Crăciun este considerat ofrandă adusă lui Dumnezeu, de aceea prima porţie se dă întotdeauna cuiva străin.

Colindatul în Ajun de Crăciun se desfăşoară astfel: porneşte un grup de bărbaţi şi, de la fiecare casă colindată, se mai adaugă la grup unul dintre bărbaţii casei, de obicei cel mai tânăr. Pe parcursul zilei se ţin sfaturi, se arvunesc fete, se discută judecăţi viitoare.

Înainte de orele 12, în noaptea de *Anul Nou*, bărbaţii merg să aducă apă de la fântână, fără să aibă voie să vorbească între ei nici pe drum, nici când iau apa. Această apă se numeşte „apă nouă”, „apă neîncepută” sau „apă sfântă” şi va fi folosită, pe parcursul anului, la diferite ritualui de purificare, apotropaice şi reparatorii. Acasă, femeile şi fetele îşi vor sparge câte un ou într-o cană specială şi vor turna din această apă peste oul spart. Ouăle şi apa vor fi acoperite până dimineaţă, apoi fiecare va ghici, din formele rezultate, ceea ce le rezervă viitorul. Aceasta este o practică de magie premonitorie în cadrul căreia se reunesc masculinul ca simbol al purităţii ritualice – apa sacră cu femininul ca simbol al procreaţiei - oul. La toate sărbătorile mari, fiecare familie de rromi trebuie să-şi arate omenia, bogăţia şi tot ce are mai de preţ: galbenii / aurul (rr. *o sumnakaj*), potirele / pocalele (rr. *le taxtaja*), covoarele, mâncarea şi băutura, drept pentru care invită rude şi prieteni la mese bogate şi îşi expune valorile ca semne ale onoarei şi ale reprezentării sociale (rr. *i pakiv*).

Este important de subliniat simbolistica deosebit de profundă a potirului la gabori (rr. *o taxtaj*), care se transmite din generaţie în generaţie, pe linie masculină, ca semn de mare cinste, şi include semnificaţia complexă a *Graal*-ului, pocalul sacru în care s-a scurs sângele lui Isus Hristos, simbol al

sacrificiului şi al nemuririi. Această simbolistică se reflectă şi în textele colindelor rrome despre care am mai vorbit.

În ajunul sau în dimineaţa *Anului Nou*, uneori şi în *Ajunul Crăciunului*, rromii, mai ales căldărarii, practică obiceiul numit ***Vasilca***, o formă specifică de colindat, cu sens purificator şi apotropaic pentru familiile, rrome şi nerrome, care sunt colindate astfel. *Vasilca* este capul sau râtul de porc împodobit cu panglici sau o păpuşă făcută de grupul de colindători şi împodobită în costum popular, simbol sacrificial pentru înnoirea anului şi asigurarea fertilităţii pământului în noul an. Unul dintre actanţi poartă un vas cu grâu nou încolţit, semn al belşugului pentru anul ce urmează. Gestul răspunde, şi el, nevoii ritualice de fertilizare a pământului din cultura agrară nerromă. Femeile poartă, pe o tavă acoperită cu o pânză albă, capul sau râtul porcului, flori şi un pahar şi cântă colindul „Sivei” sau al Vasilcăi.

Vasilca[69]

Aci dorm marii plugari
Pe-un pat mare ne'nchinat
Din scândură de brad.
Ce mi-e-n cer şi pe pământ
Mulţi oameni mai buni nu sunt.
Dar pe pat cine vrea, doarmă,
Doarmă un mic desăgel cu tichia de mătase,
Cu faşa de sârmă-ntoarsă,
Să intrăm cu Siva-n casă,
S-o vedeţi şi s-o priviţi,
Cu mult dar s-o dăruiţi,
La anul şi la mulţi ani.

O tradiţie puternică la rromi este ***lăsatul de sec de brânză***, când se obişnuieşte ca finii să meargă la naşi cu daruri şi să petreacă, copiii să meargă la părinţi, să le ceară iertare dacă i-au supărat cu ceva şi să le pupe mâna pentru a fi iertaţi de greşeli. Masa tradiţională cuprinde plăcinta cu brânză şi aripa de găină. Se crede că acela care va mânca aripă de găină în această zi va fi uşor tot anul şi va avea noroc şi spor în casă. Acest obicei alimentar are la bază magia prin similitudine: aripa este uşoară, aşadar cine mănâncă aripă devine uşor şi câştigă uşor.

[69] Idem.

La miezul nopţii, copiii şi tinerii sărută mâinile celor bătrâni, le cer iertare pentru greşelile de pe parcursul anului, iar aceştia din urmă le oferă daruri scumpe, între care nu lipseşte aurul, salbele pentru fete, materialele scumpe şi banii. Se consideră că, în cazul în care te-a blestemat cineva în acel an sau te-ai certat cu o persoană, sărutându-i mâna în acest moment, eşti iertat de toate păcatele. De pildă, nurorile şi ginerii sărută mâna socrilor. Ritualul are rol de reconciliere şi de protecţie.



Paştele este, pentru toate neamurile de rromi, singura sărbătoare din an pe care o celebrează „*viii şi morţii laolaltă*": în noaptea de Paşte, la întoarcerea de la biserică, rromii merg la cimitir pentru a duce lumină morţilor, cu care stau până dimineaţa. Aceasta pentru că este noaptea învierii morţilor şi a deschiderii cerurilor, noaptea în care îţi poţi vedea viitorul, poţi comunica cu spiritele morţilor şi se practică numeroase ritualuri de magie apotropaică, inductivă şi reparatorie.

De la biserică se merge acasă, copiii sunt treziţi din somn, iar, după primul cântat al cocoşilor, sunt scoşi cu picioarele goale pe iarbă, li se dă paşte, vin şi peşte, ca sa fie iuţi tot anul. Tatăl îşi loveşte uşor copiii în cap cu o pungă cu bani, scopul fiind ca aceştia să aibă noroc de bani în viaţă. Se merge apoi din nou la cimitir, pe la 10 dimineaţa, cu mâncare împărtaşită care se dă de pomană. Bucuria învierii morţilor este mare şi, în semn de respect pentru morţi, cimitirul este împodobit ca într-o zi de sărbătoare, se merge cu lăutari şi se mănâncă şi se bea toată ziua, până seara târziu.

Mielul de Paşte gătit în casele rromilor are un gust deosebit, pentru că femeile rostesc descântece când îl prepară.

În dimineaţa zilei de *Paşte*, la ***căldărarii din Toflea***[70], se practică un ritual purificator şi de consacrare a binelui pentru întreaga familie: capul familiei (tatăl sau fiul cel mai mare, dacă nu există tatăl) ia o bucată de pământ cu iarbă pe ea, numită „*pască*”, similar cu alimentul ritual, şi înfige în ea un topor menit să taie răul. Apoi pune piciorul pe topor şi, rostind „*Hrisos a înviat*!”, dă fiecărui membru al familiei câte o bucată de pască (alimentul ritual) şi câte o gură de vin (împărtăşania) din *taxtaj*-ul (Graal-ul rromilor) care trece din mână în mână. Membrii familiei îi răspund: „*Adevărat a înviat*!”. Capului familiei i se dă pască şi vin de către fiul cel mai mare.

---

[70] Informator: Minunea Stănescu, 49 ani, Toflea, jud. Galaţi.

La ***rromii ursari din localitatea Podu-Iloaiei***[71], în timpul *postului Paştelui*, femeile fac curăţenie generală, dau cu var şi pregătesc cuptorul pentru a coace cozonacii.

Femeile pregătesc, pentru *prima zi de Paşte*, în casă, undeva pe lângă o masă, o bucată de *fier şi iarbă*. Pe masă se pun o farfurie cu vin, nişte bani şi ouă roşii. Cel care merge la biserică, după ce se întoarce dimineaţa, aduce acasă o bucăţică de anafură. În prima zi de Paşte, dimineaţa, toată familia se trezeşte şi se spală pe faţă cu acel vin din farfurie, se unge pe faţă cu anafura şi cu ouăle şi, în acelaşi timp, fiecare ţine piciorul pe fierul aşezat pe iarbă. Fierul protejează de spirite rele, iar iarba este un mod de comunicare cu strămoşii. După aceea, fiecare membru al familiei, în special fiecare copil, ia o bucăţică de anafură în gură şi fuge: cel care ajunge primul la poartă sau la uşă va fi iute, puternic şi vioi tot anul. Ritualul este o formă de ordalie.

Rromii dau explicaţii speciale pentru fiecare fel de *mâncare ritualică*: carne de miel pentru a fi uşori şi curaţi ca mielul, peşte (se mănâncă în prima zi de Paşte) ca să fie iuţi ca peştele. În prima zi de Paşte nu se face şi nu se mănâncă mămăligă, pentru a nu deveni moi ca mămăliga şi pentru păstrarea fertilităţii femeii şi a fecundităţii bărbatului. De asemenea, membrii familiei nu au voie să atingă sarea pentru a nu transpira. Toate aceste recomandări şi tabu-uri alimentare se bazează pe magia prin similitudine.

În serile de Paşte se face „*jocul ţigănesc al Paştelui*”, ritual de iniţiere premarital, petrecere cu lăutari, desfăşurată, de obicei, pe un câmp. La joc merg şi tinerii şi bătrânii. Cavalerii rromi merg la mamele tinerelor rrome de măritat cu câteva zile înainte de Paşte, pentru a le cere permisiunea de a-şi lăsa fetele la joc. Fetele vin la joc numai însoţite de mamele lor. Se aduce mâncare şi băutură. Unii cavaleri aduc câte o găleată de vin şi, în timp ce lăutarii fac o pauză, ei merg la bătrânii care stau pe scaun, pe margine, şi îi servesc cu câte o cană de vin, în semn de mare respect.

O altă mare sărbătoare a rromilor, de data aceasta a ***ursarilor***[72], legată de *Paşte*, este balul organizat a doua zi de Paşte, în cadrul căruia cel mai important moment este *jocul feciorесc*, în cadrul căruia băieţii rromi neînsuraţi joacă individual, în mijlocul cercului de feciori, demonstrându-şi astfel măiestria. Jocul feciorеsc este un ritual premarital, cu sens iniţiatic, similar horei la care sunt scoase fetele de măritat. Această sărbătoare prezintă mari similitudini cu aceea practicată de români. Ceea ce este însă specific rromilor se referă la furatul fetelor: La acest bal, feciorii obişnuiesc să fure fetele pe care vor să le ia de neveste, mai ales dacă ştiu că familia respectivei fete nu prea ar fi de acord să i-o

[71] Informator: Mândra Gheţ, 68 ani, Podu-Iloaiei, jud. Iaşi.

[72] Informator: Floarea Maria, 52 ani, Calvini, jud. Buzău.

dea de nevastă, şi le duc acasă la ei sau la o rudă protectoare. Pusă în faţa faptului împlinit, familia fetei trebuie să fie de acord, cu toată supărarea manifestată printr-o ceartă publică, aşadar se procedează la pregătirea nunţii şi, prin aceasta, la re-echilibrarea situaţiei intracomunitare.

La o săptămână după Paşte, în Duminica Sfântului Toma, se desfăşoară ***Paştele Blajinilor*** sau ***al Morţilor***, care, deloc întâmplător, coincide cu „*Paştele spoitoresc*” sau *Hârdelezi*. Sărbătoarea este dedicată morţilor: rromii merg la morminte, cu mâncare şi băutură, dau de pomană şi petrec întreaga zi împreună, amintindu-şi de cei morţi.

În ceea ce priveşte relaţionarea specifică a rromilor cu sacrul, un exemplu concludent este şi ***Hârdelezi***-ul, numit şi „***Paştele spoitoresc***”, sărbătoarea fundamentală a ***rromilor spoitori***[73], care se desfăşoară la o săptămână după Paştele ortodox şi care reuneşte semnificaţia pascală cu aceea a *Gurbanului musulman*. Elementul principal al ritualului este sacrificarea mielului: acesta este sacrificat fie pentru însănătoşirea cuiva bolnav din familie, fie pentru protecţia familiei de necazuri şi boli, fie se taie câte un miel pentru fiecare copil spre binele şi protecţia acestuia.

Familiile care, datorită dificultăţilor materiale, nu pot sacrifica mielul de Hârdelezi, o pot face de Sfântul Petre.

Ritualul sacrificial este complex şi cuprinde elemente legate de purificare şi de consacrare a sacrificiului. În seara care precede sărbătoarea, femeile care urmează să jertfească mieii împletesc coroniţe din crengi de salcie şi flori şi fac aşa-numitul *brad al mieilor*. Coroniţele sunt aşezate pe capetele mieilor de sacrificat, copiii ţin în mâini câte două lumânări, iar mieii sunt puşi să bea vin dintr-o farfurie (formă de împărtăşanie). Mieii sunt stropiţi cu vinul rămas în farfurie (aspersiune purificatoare şi de consacrare a sacrificiului) şi li se iau coroniţele de pe cap.

A doua zi, înainte de sacrificiu, mieilor li se pun înapoi coroniţele pe cap, copiii încalecă pe miei şi ţin în mâini lumânări. În timpul sacrificiului cântă lăutarii, iar bărbaţii care sacrifică mieii se închină cu faţa către Răsărit. Femeile care au făcut bradul colectează în farfurii sângele mieilor sacrificaţi şi fac cu acest sânge un punct pe fruntea copiilor, punct care le va purta noroc şi îi va proteja pe copii de rău pe parcursul întregului an. Pentru ca sacrificiul să aibă efect, sângele mieilor este strâns de femei în vase noi, direct de la gâtul tăiat al mieilor şi nici o picătură de sânge care curge din gâtul mieilor nu trebuie să atingă pământul pentru a nu impurifica sacrificiul. Cei care au tăiat mieii îi cinstesc pe trecători cu un pahar cu ţuică, iar aceştia le urează sănătate. Mieii sunt împărţiţi fie sub formă de carne crudă, fie pregătiţi cu orez, ceapă, usturoi şi pătrunjel. Organele mielului se fierb

[73] Informator: Dulceaţa, 35 ani, Bolintin Vale, jud. Giurgiu.

împreună cu intestinele, se toacă mărunt, se amestecă cu verdeaţă şi se prepară aşa numitul *drob ţigănesc* care se împarte copiilor de pe stradă.

Mieii sunt împărţiţi în totalitate, familia nu îşi opreşte nimic. Fiecare mănâncă ce i-a fost împărţit de către ceilalţi.

După-amiaza începe o mare petrecere cu lăutari, mâncare şi băutură, în cadrul căreia se fac urări de sănătate care se crede că vor avea efect sigur datorită sacrificiului mielului. Finii au obligaţia să-şi viziteze naşii, copiii părinţii, fraţii sau surorile mai mici pe cei mai mari. Petrecerea ţine până seara târziu, iar lăutarii sunt plătiţi în funcţie de numărul mieilor sacrificaţi.

La ***rromii costorari din Alexandria***[74], *Hârdelezi*-ul se celebrează de *Sfântul Gheorghe*. Înainte de această sărbătoare, se ţine post trei săptămâni, rromii pregătindu-se spiritual pentru eveniment. Familiile care nu au ţinut post nu se pot bucura de ritualul sacrificării meilului, nefiind purificate. Se crede că mielul trebuie să vină de bunăvoie la sacrificat, de aceea, pentru sacrificarea mielului, se angajează un lăutar care să-i cânte şi să-l facă să vină singur şi să îngenuncheze în locul unde urmează să fie tăiat. Deseori, mielul este îmbătat în acelaşi scop, al sacrificiului voluntar.

În ziua de sărbătoare, rromii trebuie să mănânce foarte multă verdeaţă (în special pătrunjel şi leuştean), pentru a se purifica de păcatul sacrificării.

Rromii rudari din Chilii-Caracal[75] sărbătoresc, ca şi fraţii lor spoitori, ***Gurbanul / Hârdelezi***, datină ce reuneşte semnificaţia Paştelui creştin cu aceea a sărbătorii musulmane. La rudari, sărbătoarea se ţine de *Înălţare* şi constă în sacrificarea unui miel, ofrandă către Dumnezeu, dar şi jertfă cu scop reparatoriu, taumaturgic, de vindecare a persoanelor bolnave.

Dacă un membru al comunităţii se îmbolnăveşte grav, se desfăşoară următorul *ritual premonitoriu*: persoana respectivă merge în pădure şi înalţă o rugăciune către Dumnezeu, apoi ia o mână de iarbă de pe locul unde s-a rugat, duce iarba acasă şi doarme cu ea sub cap. Se crede că va visa dacă se va vindeca sau nu. Se mai crede şi că va visa miei şi atâţia miei câţi va visa, atâţia ani trebuie să facă Gurbanul, iar dacă va visa o turmă de miei, atunci va trebui să facă Gurbanul toată viaţa. Cum visează mielul, aşa trebuie să-l prepare: dacă îl vede pe lângă o apă, trebuie să-l facă ciorbă, dacă nu, trebuie să-l facă fript.

Cu *trei zile înainte de Înălţare*, se merge în pădure şi se alege o prăjină pe care va fi pus mielul. În ziua de Gurban, se sacrifică mielul, avându-se mare grijă să nu cadă nici o picătură de sânge pe

---

[74] Informator: Vasile Nae, 78 ani, Alexandria, jud. Teleorman.
[75] Informator: Nae Căldăraru, 56 ani, sat Chilii, jud. Olt.

pământ, pentru a nu se spurca sacrificiul; tot sângele se adună într-un vas curat şi cu el se vor face semne de noroc pe frunţile copiilor (un punct la mijlocul frunţii, între ochi). Tot atunci se framântă aluatul şi se coace pâinea. Se face şi mămăligă şi se scoate o cană de vin pe masă. Mielul, pâinea, mămăliga şi vinul sunt *alimente eucharistice*, de ofrandă. În continuarea ritualului, capul familiei aduce o *creangă de salcâm* sau de *salcie* şi le dă tuturor celor prezenţi câteva frunze să-şi pună la urechea dreaptă. Alte câteva frunze le pune mielului în gură. Astfel, mielul, prin intermediul crengii, le va vorbi oamenilor despre sacrificiul său. Mai mult, se spune că oamenii pot auzi, prin aceste frunze, şoapte despre viitorul lor în acel an (ritual premonitoriu). Aceste gesturi simbolizează totodată împărtăşirea destinului mielului, care, prin sacrificiul său, devine un mesager către divinitate al celor care au îndeplinit jertja sau al celor care iau parte la ea.

Pe masă se pune capul mielului rupt în două, pâinea şi cana cu vin, după care capul familiei rosteşte de trei ori următoarea formulă de consacrare a sacrificiului: „*Rromale, phralale, anen tumenqe godi svaqe berśesəe lesqe anavesəar, e anavesəar kodolesəar kaj kerdăs kado Gurbanos, aj den lesqe jekh bakrorro, jekh bou manreça aj jekh kući molăça*.” (Rromilor, fraţilor, aduceţi-vă aminte în fiecare an de numele lui, de numele celui care a făcut acest Gurban, şi dăruţi-i un miel, un cuptor de pâine şi o cană cu vin.). Cei prezenţi răspund „*Amin*” şi trec cu toţii la masă. Astfel se preia tradiţia Gurbanului din an în an şi din om în om.

La masa de Gurban participă în exclusivitate cei curaţi, cei care au păstrat regulile abstinenţei alimentare (post) şi sexuale şi cei care nu au fost declaraţi spurcaţi (rr. „*maxrime*”) de către *i kris rromani* (adunarea de judecată a rromilor). Încă un semn că este vorba despre o jertfă ritualică cu rol inductiv-reparatoriu, iar nu despre o masă oarecare, resturile mielului nu se dau animalelor, ci se îngroapă.

La ***ursarii din zona Bacăului***[76], ***Joia Verde*** este o sărbătoare care se desfăşoară la o săptămână după Paştele ortodox, de *Paştele Blajinilor* şi se caracterizează prin iertarea reciprocă a greşelilor de peste an şi printr-o petrecere cu semnificaţie premaritală.

Joia verde se ţine şi la rromii ursari din judeţele Bacău, Suceava, Iaşi, Botoşani şi Neamţ. Se desfăşoară în prima joi de după Paştele ortodox şi constă într-o mare petrecere, în cadrul căreia sunt scoase la joc fetele de măritat, nu înainte de a se cere învoirea părinţilor. Astfel are loc o primă înţelegere între părinţi în vederea viitoarei căsătorii a copiilor lor. Uneori, fetele fug sau sunt furate de băieţi în această zi, urmarea fiind tot o căsătorie, dar după ce tinerii îşi cer iertare de la părinţi.

---

[76] Informator: Moisă Marin, 67 ani, sat Prăjoaia, com. Livezi, jud. Bacău.

La ***ursarii din Botoşani***[77], *Joia verde* se ţine de *Înălţare / Ispas* şi cuprinde, pe lîngă obiceiurile deja prezentate, pelerinajul la morminte, aprinderea de lumânări şi pomana pentru morţi. Acest complex ritualic se desfăşoară de dimineaţă, înainte de orice alte gesturi ritualice, demonstrându-se astfel faptul că este fundamental în comparaţie cu celelalte.

De ***Sfântul Gheorghe*** (23 aprilie), în special la rromii căldărari, se practică, de către fecioare şi tinere căsătorite, un ritual de împăcare şi de magie determinativă de dragoste: ele coc şi împart colaci „vrăjiţi" (pâini de dragoste – rr. *kamimasqe manre*), în scopul grăbirii căsătoriei sau legării de casă a soţilor necredincioşi.

Tot de Sf. Gheorghe se practică şi fuga „*o naśimos*" sau căsătoria prin rapt / la salcie (descrisă, pe larg, în subcapitolul referitor la cutumele de căsătorie), revenirea cuplului, după aproximativ o lună, fiind însoţită de o serie de ritualuri: iertarea părinţilor, purificări şi despăgubiri materiale.

La ***rromii din Moldova***[78], *Sfântul Gheorghe* reprezintă o mare adunare a rromilor, care ţine trei zile şi în cadrul căreia se cântă, se joacă şi se aranjează căsătorii. În această zi de sărbătoare este interzis să te cerţi sau să te superi cu cineva, mai mult, trebuie să te împaci cu cine eşti certat.

În dimineaţa zilei de *Sfântul Gheorghe*, se pune în faţa casei o bucată de pământ cu iarbă şi o creangă de salcie, semne de înnoire şi fertilitate. Obiceiul prezintă similitudini cu acela practicat de rudari de *Gurban* (salcia) şi de căldărari de *Paşte*. Seara se ţine mare bal şi fetele de măritat sunt scoase la joc, în vederea viitoarei lor căsătorii.



Un alt obicei rrom, creat ca răspuns la nevoile culturii româneşti agrare, este ***Paparuda***, joc şi cântec ritual reparatoriu de invocare a ploii şi de alungare a secetei, practicat vara, de obicei în luna lui Cuptor (iulie), cea mai caldă lună din an. Spre deosebire de culturile agrare care îşi organizează calendarul după mersul culturilor, în funcţie de succesiunea anotimpurilor şi a lucrărilor agricole, cultura de tip nomad a rromilor îşi gândeşte calendarul în funcţie fie de datele de desfăşurare a târgurilor sau a pelerinajelor (prilej de întâlnire a şatrelor), fie prin negociere cu cultura agrară a funcţiei magice, realizându-se un repertoriu necesar acesteia din urmă. Fetele, numai cele curate / fecioare, simboluri ale purităţii, îmbrăcate în frunze de boz, dansează desculţe, în timp ce femeile cântă şi varsă

[77] Informator: Maria Bălan, 54 ani, Botoşani, jud. Botoşani.
[78] Informator: Gheorghe Minai, 76 ani, Botoşani, jud. Botoşani.

apă în jurul lor. Versurile cântecului sunt: „*Paparudă, rudă, / Vino de ne udă, / Udă cu ulciorul, / Să crească ogorul, / Udă cu găleata, / Să facă recolta*”. Fecioarele sunt mesagere ale lumii pământeşti către divinitate, iar actul magic este unul de similitudine (aşa cum sunt udate paparudele, aşa să plouă).

De ***Rusalii / Moşii de vară***, are loc *târgul de fete*, în cadrul căruia se arvunesc fetele rămase până atunci nemăritate sau netocmite. Este o ceremonie selectivă pentru tocmirea de fete sau logodnă şi un ritual al înţelegerii şi al schimbului de daruri între viitorii cuscri (rr. „*xanamika*”), pentru căsătoria copiilor. Fetele mari ard, la răscruci de drumuri, pentru grăbirea căsătoriei (vrajă de dragoste) buchete de noroc (rr. „*baxtăqe lulugă*”) din flori de *sânziene*, pe care le adunaseră toată noaptea de sânziene şi le ţinuseră sub pernă sau printre haine, pentru a-şi visa ursitul şi a fi păzite de boli, suferinţe şi necinste.

Înainte de Rusalii, rromii nu se spală, iar bărbaţii nu se bărbieresc timp de 9 zile. Explicaţia din interiorul comunităţii este că, dacă s-ar spăla în această zi, omul s-ar urâţi, s-ar strâmba şi s-ar ologi, ba chiar ar putea muri. Explicaţia ritualică este că perioada dinaintea Rusaliilor, marcată de „*Pogorârea Sfântului Duh*”, este similară doliului şi postului, ambele presupunând abstinenţa în scop purificator, ceea ce include eludarea grijii de propria persoană.

Pe *8 septembrie*, de ***Sfânta Maria Mică***, ziua naşterii Maicii Domnului, se desfăşoară cea mai importantă sărbătoare a rromilor *căldărari*: pelerinajul la Costeşti (judeţul Vâlcea), complex ritualic cu rol de a reaşeza ierarhiile de putere în neam şi de a reconfirma tradiţia de familie, ritual de purificare la biserică, prin rugăciune, ofrandă şi închinare, dar şi prilej de încuscrire, de arvunire a mireselor şi de stabilire a unor relaţii economice între comunităţi.

Pe *29 iunie*, de ***Sf. Apostoli Petru şi Pavel***, este sărbătoarea patronilor spirituali ai lăutarilor (vezi Anexa I – „Breasla lăutărească şi îndatoririle breslaşului scripcar”).

Pe *27 iulie*, de ***Sfântul Pantelimon*** şi pe *26 octombrie*, de ***Sfântul Dumitru*** se petrecea, în vremurile nomadismului, returnarea, la familiile de origine, a fetelor greşite – „*dośale*” (mirese care s-au dovedit a nu fi fost virgine). Structurile cutumiare mergeau, în funcţie de dorinţa familiei mirelui, de la *ritualurile reparatorii şi compensatorii* (fata trebuia să taie un porumbel şi să-i lase sângele să curgă în apa unui râu), însoţite de ritualul dezonorării şi al oprobriului public aplicat mamei fetei, considerată responsabilă pentru necinstea fetei sale (ungerea ei cu funingine şi cântecul cucuvelei, cântat de obicei femeilor uşoare), până la alungarea fetei, returnarea la familia de provenienţă şi restituirea banilor familiei băiatului, plus plătirea ruşinii produse familiei mirelui.

Pe *14 octombrie*, de ***Sfânta Parascheva***, are loc marele pelerinaj al rromilor şi nerromilor, în special din Moldova, la moaştele Sfintei de la catedrala din Iaşi.

Pe *30 noiembrie*, de ***Sfântul Andrei***, este sărbătoarea patronului spiritual al ursarilor.

În loc de concluzie în ceea ce priveşte relaţionarea rromilor cu sacrul, aşadar cu forţele divine, ar fi interesantă formularea unei ipoteze. Prima atestare în lume a rromilor este într-un document scris, la 1068, de un călugăr de la o mănăstire din Gruzinia, actuala Georgie, în care se vorbeşte despre *erezia athinganoy*-lor (cu posibilă dublă interpretare: purilor, celor de neatins datorită purităţii lor sau spurcaţilor, celor de neatins datorită impurităţii lor). Reunind această idee cu unul dintre fundamentele modelului cultural rrom şi anume opoziţia *pur – impur*, cu *dualismul* gândirii rrome în relaţie nu numai cu sacrul (Dumnezeu – Diavolul / *O Devel – O Beng*), dar şi cu dinamica vieţii pământeşti (bine – rău, femeie – bărbat) şi cu *reprezentarea Sfântului Graal prin pocalul puterii* (rr. *o taxtaj*), se poate reconstitui ceea s-ar putea numi *vechea religie pierdută a rromilor*.

În cadrul acestei religii, *biserica* este *itinerantă*, *preotul* este doar un „*profesionist*" al ritualului, *femeia*, ca purtătoare a impurităţii datorate, în primul rând, procreaţiei, aşadar asigurării continuităţii lumii fizice *impure*, este stăpânitoarea acestei lumi fizice impure, aşadar deţinătoarea ritualului, a magiei şi a iniţierii, iar *Isus* este *Fiul Domnului*, realitate pur spirituală, nu şi Fiul Omului, aşadar El nu a înviat, pentru că nu a murit niciodată, fiind, aşa cum spun rromii de Paşte „*Hristos зuvindo*!" (*Hristos este viu*!), şi nu „Hristos a înviat!". Pentru o asemenea idee rromii, consideraţi eretici încă de la prima lor atestare, au suportat intoleranţa religioasă tradusă în secole de robie, privare de drepturi elementare şi, odată cu modernizarea naţiunilor, rasism instituţionalizat **d**).

IV. CONCLUZII

RROMANIPEN-UL – FUNDAMENT AL IDENTITĂŢII RROME



Pentru a menţine coeziunea structurală şi a cultiva coerenţa conceptuală, elemente fundamentale ale identităţii, orice model cultural are nevoie de o *„forma mentis"*, de o *religie* în sens etimologic (lat. *religo, religere* - a lega, a uni), o relaţie cu sine şi cu transcendenţa, suport moral şi traseu spiritual de identificare, memorie comunitară şi valoare de reprezentare laolaltă.

Această religie poate fi una de raportare la divinul exterior omului, în care fiinţa umană se defineşte prin relaţie cu supranaturalul, iar structurile societăţii reflectă acel pattern al cetăţii cereşti, edificând temple şi palate, construind pentru eternitate, încercând să facă efemerele lucrări omeneşti cât mai durabile prin cultură, abordare specifică societăţilor sedentare, culturilor de tip agrar. În accepţiunea sa largă însă, *religia* poate fi una *laică*, de raportare la divinul din om sau, mai bine spus, la fiinţa umană ca întruchipare a divinului pe pământ, perfectibilă în relaţia cu sine, în măsura în care îşi organizează viaţa după normele comunităţii căreia îi aparţine.

Conştientă de faptul că nimic din ceea ce este omenesc nu durează, această religie laică nu edifică cetăţi, nu construieşte şi nu consemnează pentru viitor, ci propune un *sistem de relaţionare cu prezentul*, bazat pe valorile memoriei şi experienţei colective, în care modelele culturale au caracter emergent, cresc din ele însele, ca un organism viu.

Culturile nomade, de tip vânător, pentru că despre ele este vorba, îşi constituie identitatea prin raportare la un *prezent continuu*, devenit în fiecare clipă *viitor continuu* care reflectă *trecutul continuu* sau memoria culturală, conform concepţiei despre timpul circular. Structura socială inerentă unui asemenea punct de vedere este derivată din ideea descendenţei, a continuităţii prin urmaşi. Întruchipările sacre ale acestei religii sunt *copiii*, soborul clerical - *kris*-ul bătrânilor, legea – *phralipe* (fraternitatea), practica mistică - *użipen aj pakiv* (puritatea şi onoarea), iar revelaţia – *familia*.

Religia laică a rromilor[e], *dharma* rromilor (în sens similar cu acela al conceptului hindus), în termeni contemporani rostit - *Constituţia tradiţiei rrome*, este *Rromanipen-ul*, legea rromani, sistem de norme şi concepte comunitare, care gravitează în jurul modelului de identitate al culturii tradiţionale: *familia*.

Comunitatea însăşi este o familie, familia extinsă, bazată pe trei tipuri de rudenie: consangvină, prin alianţă / afinitate şi înrudirea spirituală, în cadrul neamului, altfel spus: *„amaro rat"* (sângele nostru), *„amare xanamika"* (cuscrii noştri) plus *„amare kirve"* (naşii noştri) şi „*amare phrala*" / „*amare rroma*" (fraţii noştri în sensul de spiritual de rromii noştri, cei care respectră legea noastră).
Pentru că orice mistică presupune iniţiere şi purificare, intuiţie, revelaţie şi extaz, *mistica familiei* la rromi se construieşte şi ea cu sprijinul acestor concepte. *Modelul educaţional* în familia tradiţională a

rromilor este experimental-intuitiv, bazat pe egalitatea copiilor cu adulţii, dar şi pe responsabilizarea lor în raport cu ceilalţi – *răspunderea colectivă* – şi pe educarea sentimentului ruşinii – „*laźipe*" – şi a păstrării tradiţiei de neam.

Această tradiţie, prin caracterul ei sacru, inalienabil şi indubitabil, are valoarea unei dogme, în centrul căreia se află trei concepte esenţiale*: „phralipe"*, revelaţia relaţiilor fraterne din comunitate, de ajutor reciproc şi împărtăşire a destinului; *„pakiv"*, credinţa, respectul, onoarea şi încrederea reciprocă, precum şi conservarea stării de puritate spirituală şi trupească – *„uźipe"*; *„baxt"*, cultul norocului şi al destinului, al şansei prezente în viaţa celor care respectă normele „*phralipe*"-ului şi „*pakiv*"-ului, în opoziţie cu „*bibaxt*"-ul, nenorocul, neşansa care apare în lipsa primelor două – „*phralipe*" şi „*pakiv*".

Având în vedere complexitatea universului spiritual al comunităţilor de rromi, ne aflăm în faţa unui model cultural bine închegat, în cadrul căruia individul este parte a întregului reprezentat de comunitate şi se află în relaţie directă şi indivizibilă cu spaţiul transcendent.

Ceea ce contează este echilibrul intracomunitar, atât relaţiile de rudenie, cât şi cutumele de familie servind permanent acestui scop suprem, dincole de diferenţele inter-personale şi inter-subgrup. Individul are un rol bine definit în familia şi în comunitatea căreia îi aparţine şi, respectându-şi acest rol definit de normele şi structurile nescrise ale comunităţii sale, el se simte întotdeauna în afara oricărui pericol de înstrăinare şi de pierdere a identităţii autoconstitutive.

Comunitatea tradiţională îşi doreşte şi, prin mijloace specifice, şi reuşeşte să protejeze individul de traumele conflictului de rol atât de pregnante în culturile moderne: omul este astfel o rotiţă într-un ceasornic reglat cu măiestrie să arate permanent ora exactă.

Înrudirea culturală din cadrul comunităţii rrome, care defineşte identitatea*: „ame sam rroma"* (noi suntem rromi), nu permite amestecul de sânge, datorită unui tip de relaţie cu alteritatea similar cu acela de factură religioasă – noi, credincioşi, iar ei, necredincioşi –, acest *„ame aj kolavera"* (noi şi ceilalţi) cuprinzând legile *„maxrime"*-ului, seria de tabu-uri şi recomandări rituale ale opoziţiei *pur – impur*.

Dacă *„pakiv"*-ul înseamnă şi *comuniune*: „*te xas, te pias, te rovas khetanes*" (să mâncăm, să bem, să plângem împreună), accesul la *iniţiere* presupune păstrarea purităţii, nerespectarea normelor ducând la *excludere*, la excomunicare, pentru a continua utilizarea limbajului religios.

A fi declarat „*maxrime*" (spurcat, impur) şi a fi exclus din cadrul neamului, continuând paralela, din cadrul cultului, al bisericii, care la rromi sunt neamul şi familia, valori interdependente,

nu se află în relaţie directă, ca în religia clasică, cu ideea de păcat (de altfel, cuvântul şi noţiunea de „*bezăx*" - păcat, nu au prea mare relevanţă în cultura rromani), ci cu aceea de ruşine - *„lažipe"*, cei care *„na den pakiv e nămosqe"* (nu dau respect neamului) fiind marcaţi de categoria impurului, fiindu-le blocat accesul la comuniunea cu propria lor familie.

Extazul mistic se traduce în *cultul copiilor* – zei şi *al bătrânilor* – sacerdoţi şi judecători, ambele bazându-se din nou pe acea *forma mentis* a culturii rromani: *familia*.

Însăşi crearea familiei este, în esenţă, un complex de acte iniţiatice, *căsătoria* nefiind o împlinire a iubirii, cu atât mai puţin a plăcerii, ci o comuniune cu caracter ezoteric, de unde şi impresia de cultură închisă, un *act sacrificial*, sacrificiul individului pentru procreare, pentru a asigura continuitatea neamului şi descendenţa – *„kadă mukhla o Del"* (aşa a lăsat Dumnezeu), element fundamental al coeziunii intracomunitare şi al conservării modelului de identitate moştenit. De aceea, *culoarea roşie* – „*o lolo*" – considerată caracteristică vestimentaţiei femeilor rrome în special în contextul nunţii tradiţionale, nu semnifică dragostea, ci sacrificiul, acel *plâns ritual împărtăşit* de toţi membrii comunităţii în momente – cheie ale existenţei (nunta, masa de împăcăciune - "*i pakiv*", sfatul rromilor - „*o divano*"), formă supremă de comuniune spirituală*: „te rovas khetanes"* (să plângem împreună).

Nu avem de-a face cu fatalismul unui neam care, oricum, a suferit atât de mult de-a lungul istoriei, încât ar avea îndreptăţirea de a deveni fatalist, ci cu manifestarea cea mai profundă a *„phralipe"*-ului, cu sentimentul definitoriu al frăţiei. Aceasta pentru că, în paradigma misticii *Rromanipen*-ului, fie ea şi din perspectiva unei viziuni antropologice uşor idealiste, *religia rromilor este familia*.

Note

a) Culturile indoeuropene tradiţionale folosesc denumirile de socru şi soacră exclusiv pentru părinţii băiatului, neexistând nume corespondente pentru părinţii fetei, datorită *patrilocalizării* ce atrage după sine noi relaţii pentru fată (soţ, socri), nu şi pentru băiat (socrii lui sunt părinţii soţiei şi nimic mai mult, de vreme ce nu locuiesc împreună):

– indoeur. *svekuros* (masc.) > sanskr. *svasura* > rr. *sastro* (socru);
– indoeur. *svekrus* (fem) > sanskr. *svasru* > rr. *sasuj* (soacră);
– sanskr. *sura* - stăpân, cel care deţine autoritatea (apud Amita Bhose, „Dicţionar bengali – român" , p. 717, 735).

b) La fel se întâmplă şi în *cazul adopţiilor*: familiile de rromi sterile adoptă copiii rudelor apropiate sau alţi copii rromi, eventual copii gaзii, pe care îi educă în spirit rrom şi care devin, în felul acesta, rromi, asimilându-se în totalitate culturii de adopţie.

c) În contextul tabuisticii lingvistice care exclude utilizarea termenilor consideraţi a desemna elemente impure, menstruaţia este numită eufemistic *„si man lulugă”* (am flori), *„sem nasfali”* (sunt bolnavă) sau *“si man podă”* (am poale).

d) Începutul acestei ipoteze privind vechea religie a rromilor îi aparţine domnului *Vasile Ionescu*, căruia autoarea îi mulţumeşte foarte mult.

e) Ideea legată de religia laică a rromilor îi aparţine domnului *Vasile Ionescu*, căruia autoarea îi mulţumeşte foarte mult.

ANEXA I

Mărturii despre meşterii rromi în perioada robiei

1802

Mihail Constandin Suţul Vodă, Domnul Ţării-Româneşti, porunceşte ispravnicilor de pe la judeţe şi altor slujbaşi ca să nu supere cu dijma sau altele, pe ţiganii lingurari de sub vătăşia lui Tudor Brează, fiind volnici a se hrăni cu meşteşugul lor oriunde prin ţară.

Milostiiu bojiiu noi Mihail Constandin Suţul *Voevoda i gospodină zemle Vlahiscoe*.

Tudor Brează pre carele l-am orânduit domnia mea vătaf şi purtător de grijă la toată ceata lui de ţigani lingurari, pentru birul lor cel obicinuit, ca la vreme şi la soroc să aibă a-l trimete aici la dumnealui *vel* armaş. Aşijderea poruncim domnia mea să umble în toată (*loc rupt*) «ţara» domniii mele să se hrănească cu meşteşugul lor cum vor putea şi pe unde vor umbla şi vor şedea cu şăzământ, sohat sau chirie să nu li să ia, veri pe ce moşie ar fi, domnească, mănăstirească, boierească sau megieşească,

numai şi ei foarte să se ferească a nu face stricăciuni la livezi de fân şi de pomi sau la arătură, nici supt poalele viilor să nu să supuie a face stricăciuni, afară numai unde îşi vor ara ei bucatele, acela cu moşia să le ia dijma după obiceiu, iar mai multă supărare să nu li se facă, nici cai sau căruţele lor de olac să nu li să ia, veri la ce porunci şi trebi domneşti ar fi să nu să supere nici de către globnicii domneşti, mănăstireşti sau boiereşti, cum şi de către vameşi să nu să asuprească la cele ce vor vinde în ţară, lucruri făcute de mâinile lor, adecă fuse, linguri, mosoară, hălbii, copăi, furci şi alte ce le fac pentru hrana vieţii. Şi a-şi da dajdia lor de nume, după porunca *gospod*, în trei ani odată la cămara domnii mele, pentru care poruncim domnia mea, dumnealor ispravnicilor de prin judeţe şi căpitanilor de pe la căpitănii, vameşilor de pe la târguri, zapciilor de prin plăşi, polcovnicilor de poteri şi vameşilor de plai şi pârcălabilor de prin sate şi altor slujbaşi domneşti, mănăstireşti sau boiereşti, veri care cu orice fel de slujbe veţi umbla într'acea parte de loc, toţi să aveţi a vă feri atât de acest vătaf şi de toată ceata lui, nimeni de nimic să nu-i supăraţi, ca să să poată hrăni să-şi agonisească bani birului lor.

Şi alţi slujbaşi străini să nu-i judece făr' numai vătaşii lor la sfăzile ce vor face între dânşii să se aşeze, iar când să va întâmpla niscareva pricini mai mari între dânşii cu alţi pământeni, atunci dumnealor isparvnicilor şi alţi dregători, ori în ce parte de loc să va întâmpla, împreună cu pîrâşii lor să-i trimiteţi aici la domnia mea şi de aici îşi vor afla dreptatea şi hotărârea.

Aşijderea şi oriunde să vor dovedi careva ţigani haimanale veniţi din Ţara Turcească ori din Moldova sau din Ţara Ungurească, supuşi veri pe la cine ar fi, pentru unii ca aceia să aibă numit(ul) vătaf purtare de grijă ca să le aducă numele lor înscris la dumnealui *vel* armaş să-i aşeze la catastihul Visteriei între ceilalţi ţigani domneşti, iar de vor fi veniţi de (din) vătăşia altuia, atunci să-i apuce să le ia bani birul şi să-i ducă la urmă-le, dându-i în seama vătafului lor împreună şi cu banii ce va fi luat dela dânşii. De să va întâmpla a să însura niscareva ţigani domneşti luând ţigance mănăstireşti sau boiereşti, numitul vătaf să nu aibă voie a despărţi cununiile, făr'de numai prin ştirea domnii mele cu judecată îşi va lua acel stăpân schimbul.

I isparvnic sam reci gospodstvo mi.

1802.

1814 Septemvrie 4

Zapisul lui Iohan Freilih, prin care se angajează să înveţe, în curs de cinci ani, meşteşugul curelăriei pre un băiat de ţigan al lui Nicolae Glogoveanu, fost mare clucer.

Încredinţez cu acest zapis al meu la mâna dumnealui biv vel clucer, Nicolae Glogoveanu, precum să se ştie că am luat dela dumnealui un băiat de ţigan anume Toma în soroc de ani cinci a-l învăţa meşteşugul curelăriei.

Deci mă leg printr'acest zapis ca la săvârşirea sorocului să am a-l da dumnealui desăvârşit meşter la acest meşteşug, încât să nu aibă la cel mai mic lucru trebuinţă de alt meşter, iar când nu i-l voiu da învăţat atuncea să am a-i plăti eu dumnealui toată pieiciunea ţiganului şi slujba ce putea face într'acest de estim de vreme.

Şi pentru credinţă am iscălit.

(1)814 Septemvrie 4.

Ioan Freilih (iscălitură proprie cu caractere gotice).

Ioan Freilih (în chirilice de altă mână).

1816 Septemvrie 5

Zapisul Dinului bărbierul, prin care se angajează să înveţe meşteşugul bărbieriei pe un ţigan al culcerului Nicolae Glogoveanu.

Zapisul meu la cinstita mâna dumnealui Nicolae Glogoveanu precum să să ştie că am luat eu pe unu dintre ţiganii dumnealui ca să-l învăţ meşteşugu bărbieriei cu soroc de un an şi jumătate şi la împlinirea sorocului să fiu dator a-i da băiatu desăvârşit bărbier, învăţat întocmai ca şi mine, având idee de a rade atât la prostime, cât şi la epochemeni după cum eu rad.

Şi dumnealui să fie dator a îmbrăca băiatu un an cu haine şi să-mi dea şi o chilă de mălai, iar alt nimic. Şi când la acest soroc nu-i voiu da băiatu învăţat precum zic, întocmai ca şi mine, să fiu dator a-i plăti munca ţiganului în câtă diiastimă de vreme au şezut, fiindcă şi dumnealui asemenea adeverinţă mi-au dat mie şi pentru adevărată credinţă m'am iscălit.

1816 Septemvrie 5.

Dinu bărbier adeveresc.

1817 Mai 1

Zapisul Stanciului croitorul, prin care se angajează ca în soroc de patru ani să înveţe meşteşugul croitoriei pe un băiat de ţigan al lui Nicolae Glogoveanu fost mare clucer.

Încredinţez cu acest zapis al meu la cinstita mâna dumnealui *biv vel* clucer Nicolae Glogoveanu, precum să să ştie, că am luat pă un Mihai băiat ţiganu dumnealui ca să-l învăţ la

meşteşugu croitoriei cu soroc de patru ani, să i-l dau desăvârşit meşter întocmai ca şi mine având ştiinţă atât la cusut, cât şi la croit la fel de fel de lucruri câte le metaheriseşte un croitor meşter, iar pentru îmbrăcăminte să fie dumnealui clucer dator pă doi ani să-l îmbrace cu haine, cât şi cămăşi şi orice-i trebuie, iar pă doi ani, fiindcă mă folosesc şi eu de băiat, să fiu eu dator a-l îmbrăca şi la împlinirea aceştei diestim (acestui timp) de patru ani să fiu dator a-i da dumnealui ţiganu desăvârşit meşter după cum să cuprinde mai sus, iar când la acest soroc din nesilinţa mea nu va ieşi băiatu învăţat, mă leg printr'acest zapis, că ori cât va pretinderisi dumnealui dela mine munca ţiganului să fiu dator, fără de cuvânt, a-i plăti. Şi pentru mai adevărată credinţă neştiind carte am pus deget în loc de pecete ca să se crează.
1817 Mai 1. Eu Stancu croitoru adeveresc.

1819 Ianuarie 21

Zapisul lui Alexandru căldăraru, pentru luarea unui ţigan a spătarului Dracache Roset, ca să-l înveţe meşteşugul căldărăriei.

Adică eu Alexandru căldărar încredinţez prin acest zapis al mieu ce fac la cinstita mâna dumisale coconului Dracache Roset, *biv vel* spătar, precum să fie ştiut, că am luat un ţigan a dumisale anume Vasăle, ca să-l învăţ meşteşugul căldărăriei.

Mă îndatoresc, dar, ca în curgere de un an, să-l dau dumisale învăţat bine ca să lucreze meşteşugul acesta a căldărăriei întocmai precum şi eu lucrez.

Îmbrăcămintea numitului ţigan şi mâncarea sa, să fie dela mine şi dumnealui boierul la împlinirea anului, făcând ţiganul teslim dumisale învăţat bine, să aibă am da şase coţi postav.
Şi spre încredinţare am pus degetu.
1819 Ghenarie 21.

Eu Alexandru căldărar adeverez.[79]

Breasla lăutărească şi îndatoririle breslaşului scripcar

Venianim, cu mila lui Dumnezeu, episcop Huşilor, de vreme ce breasla meşterilor scripcari iaste breaslă veche dintru început cu starostele şi cu catastev, ca şi alte bresle, s-au socotit şi de către noi că această rînduială a lor, să se păzească şi de acum înainte întocma nestrămutat, după cum din vechiu s-au urmat pentru care viind şi toţi meşterii înaintea noastră şi însuşi ei au cerşut, ca să le

[79] apud George Potra, *op.cit.*, din anexa cu documente de arhivă.

punem staroste şi să înnoim catastih şi să le întărim obiceiurile cum şi praznicul, ce s-au ales ei singuri, să-l prăznuiască, adică sfinţii Petru şi Pavel.

Drept aceia, socotindu-se de către noi pe Vasile scripcarul, om cu rînduială şi cu purtări bune, pe carele şi ei l-au primit cu toţii; iată spre paza rînduielelor breslilor, l-am pus staroste pe numitul Vasile purtător de grija şi povăţuitor a tuturor rînduielilor lor şi a obiceiurilor ce au avut dintru început, la cari să aibă a urma cu toţii după ponturile, ce arată mai gios.

Hotărîm, ca, pe tot anul, să fie datori ei cu toţii a prăznui hramul de mai sus arătat după toată cuviinţa creştinească prin ştirea şi silinţa starostelui.

Pe staroste, să-l aibă cu toţii la cinste şi să-i dea ascultare la toate orînduielile breslii; iar carele se va arăta împotrivitor şi va necinsti sau îl va sudui sau va ridica mîna asupra lui unul ca acela, să se globască şi să se certe între toată adunarea breslii după fapta sa ca şi alţii, să se părăsască.

Când va veni la staroste vreo poruncă stăpînească pentru vreo slujbă de obşti şi starostele le va arăta poronca, datori să fie cu toţii a asculta şi a se supune la driapta rînduială, ce le va face starostele; iar carele se va arăta nesupus, să se certe, să se globească după obiceiul şi după vina lui.

Orice meşter străin va veni de aiurea, să aibă breslaşii a-l trage la breasla lor după hotărîrea catastihului şi acel meşter străin aşezîndu-se la breaslă, să aibă a da o pereche papuci starostelui şi 6 potr. la breaslă bani vedrii; iar de se va intra la tovărăşie în tocmeală, cu meşterii cei de loc va da 6 lei la breaslă, bani cutiei după obiceiul vechiu afară de haracterul starostelui.

Meşterul de la ţară de va veni, să cînte numai în ziua tîrgului, să aibă a da 2 pot. după obicei şi a doua zi, să lipsască de acolo; iar de va umbla cu vicleşug sau pe taină şi nu-şi va da obiceiul starostelui, să se globească cu 2 lei sau să se certe cu bătaie, asemenea şi meşterul, ce l-ar găsi şi luîndu-i ceva nu l-ar duci la staroste, să se globească de starostele împreună cu breasla.

Orice ucenic a vrea, să se tocmească la vreun meşter, să fie prin ştirea starostelui şi tocmindu-se să dea 2 pot. obiceiul starostelui.

Cari din meşteri va smomi pe vreun ucenic a altuia şi-l va primi la dînsul, acel meşter, să fie de certare împreună cu ucenicul şi meşteşugul, să dea trei lei gloabă la breaslă.

Feciorul de herar sau de bucătar sau de vezăteu de va învăţa scripcăria, să aibă a da un leu la breaslă banii cutiei şi un leu starostelui şi 3 pot. a vedrii."

1792 iunie 19(ss) „Veniamin episcop" Huşchii.[80]

[80] în: "Rromathan", vol. I, nr.2, 1997, p.121.

ANEXA II

Credinţe şi dezlegări de vise la rromii căldărari din Roşia / Sibiu[81]

Despre preot

Rromii nu prea iubesc biserica şi pe preot, dar pe bunul Dumnezeu îl preamăresc. De aceea, când îl văd pe preot spun în sinea lor: „Să-şi facă găinile nevoile pe tine!”.

Despre femeie şi despre bărbat

Femeia rromă nu are voie să treacă prin faţa unui bărbat străin, mai cu seamă dimineaţa. Ea îi spune: „Întoarce-te, frate!”. Când caii sunt prinşi la căruţă, nu este permis ca femeia să treacă dinaintea lor. Pe vremea când rromii umblau cu corturile, dimineaţa se scula întâi bărbatul. El mergea la apă, pentru ca nu cumva femeia să spurce apa. Numai bărbatul avea voie să conducă căruţa, numai el avea voie să taie pâine, el trebuia să meargă în vizită la rude sau vecini de sărbători. Bărbatul stătea la masă numai cu bărbaţii, iar femeile luau masa în camere separate.

Tălmăcirea viselor

Scăldându-te în apă de vei visa, îţi vesteşte sănătate şi bogăţie.
Lebădă visând înseamnă mândrie.
Hoţ de vei visa, vei avea o întâlnire.
Glas plăcut şi dulce de vei auzi în vis, veste bună vei auzi.
Bani de vei visa înseamnă vorbe.
Doctor visând înseamnă boală.
Galbeni mulţi de vei visa, soare şi timp luminos arată.
De te vei visa tăiat vis înseamnă câştig.
Femeie de vei visa înseamnă câştig.
Pom fără fructe de vei visa, vei avea o nevastă care nu face copii.
Daruri de vei visa, cinste şi noroc arată.

---

[81] Informator: Rada Căldăraru, 51 ani, Roşia, jud. Sibiu.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

STUDII DE SPECIALITATE ŞI ANTOLOGII

Ackerman, N, W., *Family Diagnosis and Therapy*, în: Nasserman, J., Current Psychiatric Therapies, vol. III, Grune and Straton, New York, **1963**.

Ackerman, N, W., (ed.), *Family Process*, Basic Books, New York, **1970**.

Achim, Viorel, *Ţiganii în istoria României*, Bucureşti: Editura Enciclopedică, **1998**.

Anul 1848 în Principatele Române (Acte şi Documente), Tom II şi IV, Bucureşti, **1902-1903**.

Arbore, Z, C., *Basarabia în secolul XIX*, Bucureşti, **1898**.

Auboyer, Jeannine, *Viaţa cotidiană în India antică (aproximativ secolul II î.e.n. – secolul VII)*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, **1976**.

Aurelian, P. S., *Schiţe asupra stării economice a României în secolul al XVIII-lea*, Bucureşti, **1882**.

Bachofen, *Matriarhatul, studiu asupra naturii religioase şi juridice a ginecocraţiei în antichitate*, Stuttgart, **1861**.

Bandura, A, *Principes of Behaviour Modification*, New York: Holt Binchart Winston, **1969**.

Barnard, A. And Good, A., *Research Practices in the Study of Kinship*, London: Academic Press, **1984**.

Barton, K., *Marriage Dimenssions and Personality*, în: Cattel, R. B., "J. Pers. Social. Psychol.", 21, nr. 3, martie **1972**.

Bataillard, Paul, *Les Zlotars (dits aussi Dzvonkars), Tsiganes fondeurs en bronze et en laiton, dans la Galicie oriental et la Bukovine*, Paris, **1878**.

Bataillard, Paul, *Sur le anciens métallurges en Gréce*, extras din: Bulletins de la Sociéte d'anthropologie de Paris (séance du 17 Juillet 1879), Paris, **1880**.

Băţălan, Costică, *Rromane taxtaja.* Nestemate din folclorul rromilor. Bucureşti: Kriterion, **2002**.

Bell, R., *Marriage and Family*, New York, **1971**.

Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*, New York: Mentor Book, **1934**.

Benveniste, Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, societé*, Paris: Les Editions de Minuit, **1969**.

Black, George F., *A Gypsy Bibliography*, Londra, **1913**.

Block, M., *The long term and the short term: The economic and political significance of the morality of kinship*. In J. Goody (Ed.), *The Character of Kinship*, p. 75-88, Cambridge: Cambridge University Press, **1973**.

Block, Martin, *Moeurs et coutumes des Tziganes*, Paris: Payot, **1936**.

Bobulescu, C., *Lăutarii noştri (Din trecutul lor, schiţă istorică asupra muzicei noastre naţionale corale cum şi asupra altor feluri de muzici)*, Bucureşti, **1922**.

Braudel, Fernand, *Gramatica civilizaţiilor*, I, II, Bucureşti: Editura Meridiane, **1994**.

Brubaker, T. H., *Later Life Families, Sage Family Studies Text Series*, vol. 1, Miami University, **1986**.

Brubaker, T. H., *Older Families and Long Term Care*, Miami University, Sage Focus Editions, vol. 85, iulie **1987**.

Burgess, E. and Locke, H., *The Family*, New York: Americ. Book Comp., **1953**.

Burr Weseley, R., *Theory Construction and the Sociology of the Family*, New York: John Wiley and Sons, **1973**.

Bulat, T. G., *Contribuţiuni documentare la Istoria Olteniei. Secolele XVI, XVII şi XVIII*, Râmnicu-Vâlcea, **1925**.

Byrne, D. and Blaylock, B., *Similarity and Assumed Similarity of Atitude Between Husbands and Wieves*, în “J. Abn. Soc. Psych.”, 67,**1963**.

Calotă, Ion, *Ţiganii aurari*, Bucureşti, extras din “Natura”, anul XXXI, nr. 5, aprilie **1942**.

Carlyle, Thomas, *Filosofia vestimentaţiei*, Iaşi: Institutul European, **1998**.

Chelcea, I., *Ţiganii din România*, Bucureşti, **1944**.

Chelcea, I., *Rudarii de pe Valea Dunării*, Craiova, **1962**.

Childe, Gordon, *De la preistorie la istorie*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică, **1967**.

Chiriac, Aurel, *Feronerie populară din Bihor*, Muzeul Ţării Crişurilor, Oradea, **1978**.

Christensen, T. H., *Handbook of Marriage and the Family*, **1964**.

Ciobănel, Alina Ioana, *Înrudire şi identitate*, Bucureşti: Editura Enciclopedică, **2002**.

Condat, Daniell, *Rom. Una cultura negata*, Palermo, **1997**.

Constantinescu, Barbu Dr., *Probe de limba şi literatura ţiganilor din România*, Bucureşti, **1878**.

Constantinescu, Nicolae, *Relaţiile de rudenie în societăţile tradiţionale*, Bucureşti: Editura Academiei, **1987**.

Copoiu, Petre, *Rromane paramićă*, Bucureşti: Editura Kriterion, **1996**.

Coser, L., Rose, *The Family: its Structure and Functions*, New York, **1964**.

Courthiade, Marcel, *Xaca dume - but godi. Aperçu de syntaxe des proverbes rom dans les parlers des Balkans*, version préliminaire pour discussion avant publication.

Cozannet, Françoise, *Mythes et coutumes des tsiganes*, Paris: Payot, **1973**.

Crowe, David M., *A Histoy of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, New York: St. Martin's Press, **1994**.

Crowe, D. şi Kolsti, J., (editor), *The Gypsies of Eastern Europe*. With an introduction by Jan Hancock, Amounkm Londra: M. E. Sharpe Inc., **1991**

Cuber, F. J., *Five Types of Marriage. Family in Transition*, în Skolnick, S. A., Skolnick, University of California, Berkeley, **1971**.

Damian, Natalia, *Schimbări ale structurilor familiale în cadrul procesului de urbanizare*, în volumul Procesul de urbanizare din România – zona Slatina-Olt, Bucureşti, Editura Academiei, **1970**.

Dimitrie, Dan, *Ţiganii din Bucovina*, Cernăuţi, **1892**.

Dumont, L., *Introduction à deux theories d'anthropologie sociale*, Paris: Mouton, **1971**.

Eliade, Mircea, *Rites an Symbols of Initiation*, New York: Harper & Row Publishers, **1965**.

Eliade, Mircea, *Forgerons et alchimistes*, Paris: Flamarion, **1977**.

Engels, Fr., *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, Stuttgart: Editura J. H. W. Dietz, **1892**.

Felecan, Nicolae, *Terminologia meseriilor*, în vol. *Graiul, etnografia şi folclorul zonei Chioar*, Baia-Mare, **1983**.

Firth, R., *Two Studies of Kinship*, London: Athlone Press, **1956**.

Fitoussi, Jean-Paul, Rosanvallon, Pierre, *Noua epocă a inegalităţilor*, Iaşi: Institutul European, **1999**.

Fonseca, Isabel, *Bury me standing*, New York: Alfred A. Knopf, Inc.,**1995**.

Fox, Robin, *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*, Penguin Books, **1967**.

Fraser, Angus, *The Gypsies*, London: Blackwell Publishers Ltd., **1992**.

Frazer, James George, *Creanga de aur*, vol. I – V, Bucureşti: Editura Minerva, "B.P.T.", **1980**.

Gavriluţă, Nicu, *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase*, Iaşi: Polirom, **1998**.

Gennep, Arnold van, *Riturile de trecere*, Iaşi: Polirom, **1996**.

Giddings, F. H., *Studies in the Theory of Human Society*, New York: Macmillan, **1922**.

Gila-Kochanowski, Vania, *Parlons tsiganes, Histoire, culture et langue du peuple tsigane*, Paris: Editions l'Harmattan, **1994**.

Goody, J. (Ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge: Cambridge University Press, **1973**.

Grieco, M., *Keeping it in the Family*, London: Tavistock, **1987**.

Gropper, Rena C., *Gypsies in the city*, New Jersey: The Darwin Press, **1975**.

Gulian, C. I., *Bazele istoriei şi teoriei culturii*, Bucureşti: Editura Academiei, 1975.

Gulian, C. I., *Lumea culturii primitive*, Bucureşti: Editura Albatros, **1983**.

Hancock, Ian F., *A Handbook of Vlax Romani*, Ohio: Slavica Publishers Inc., **1995**.

Hancock, Ian F., *We are the Romani People / Ame sam e rromane džene*, Hatfield: University of Hertfordshire Press, **2002**.

Hanson, M. M., Shirley, Bozett, W. F., *Dimensions of Fatherhood*, Oregon Health Sciences, University and Oklahoma Health Sciences Center,**1985**

Harris, C. C., *Relaţiile de rudenie*, Bucureşti: Editura Du Style, **1998**.

Iordache, Gh., *Ocupaţii tradiţionale pe teritoriul României*, vol. IV, Bucureşti: Ed. Scrisul Românesc, **1996**.

Iorga, Nicolae, *Studii şi documente*, vol. V, Bucureşti, 1903; vol.VI, Bucureşti, 1904; vol. VIII, Bucureşti, 1904; vol. X ("Braşovul şi românii", scrisori şi lămuriri), Bucureşti, 1905; vol. XI, Bucureşti, 1906; vol. XII (Scrisori şi inscripţii ardelene şi maramureşene), Bucureşti, 1906; vol. XIII, Bucureşti, 1906; vol. XVI, Bucureşti, 1909; vol. XIX, Bucureşti, 1910; vol. XXI, Bucureşti, **1911**.

Iorga, Nicolae, *Istoria Românilor prin călătorii*, vol. IV, ed. II, Bucureşti, **1929**.

Károly, Bari, *Le veśeski dej*, Budapest, **1990**.

Kenrick, Donald, *Rromii: din India la Mediterana*, Col. Interface, Centre de recherches tsiganes – Paris, Bucureşti: Editura Alternative, **1997**.

Kenrick, Donald, *Gypsies: From the Ganges to the Thames*, Interface Collection, Volume 3 New Edititon, Hatfield, University of Hertfordshire Press, **2004**.

Kingsley, D., Blake, Judith, *Social Structure and Fertility. An analitic Framework*, în Economic Development and Culture Change, vol. IV, University of Chicago, **1956**.

Klein D., Reuben, H., *Determinants of Family Problem-Solving Efectiveness*, în Burr, R, Hill, I, R., Nye, I. (eds), Contemporary Theories About the Family, New York: Free Press, **1979**.

Kogălniceanu, Mihail, *Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des cigains connus en France sous le nom de bohémiens suivie d'un recueil de sept cents mots cigains*, Berlin: Libraire de B. Behr., **1837**.

Künkel, F., *Caracterul, dragostea, căsnicia*, Bucureşti: Ed. de Stat, **1947**.

Leakey, Richard E., Roger Lewin, *Origins*, New York: E. P. Dutton, **1977**.

Leroi-Gourhan, André, *Gestul şi cuvîntul* (traducere de Maria Berza, prefaţă de Dan Cruceru), vol. I-II, Bucureşti: Editura Meridiane, **1983**.

Lévi Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, **1949**

Lévi Strauss, Claude, *Gîndirea sălbatică. Totemismul azi.* Traducere I. Pecher, cu o prefaţă de prof. Mihai Pop, Bucureşti: Editura Ştiinţifică, **1970**.

Lévi Strauss, Claude, *Antropologia structurală*. Prefaţă de Ion Aluaş, traducere din limba franceză de I. Pecher, Bucureşti: Editura Politică, **1978**.

Lévi Strauss, Claude, *Rasă şi istorie*, în vol. Rasismul în faţa ştiinţei. Ediţie nouă. Studiu introductiv de Ion Drăgan, Bucureşti: Editura Politică, **1982**.

Lévi Strauss, Claude, *The Family*, în Man Culture and Society (ed. Harry L. Shapiro), New York: Oxford University Press, 1956.

Liégeois, Jean-Pierre, *Les tsiganes*, Collections Microcosme "Le temps qui court", Paris: Editions du Seuil, **1971**.

Liégeois, Jean-Pierre, *Mutation Tsigane*, Editions Complexe, Paris: Presses Universitaires de France, **1976**.

Liégeois, Jean-Pierre, *Roma, Tsiganes, Voyageurs*, Strasbourg: Les Editions du Conseil de l'Europe (şi ediţie în engleză), **1993**.

Liégeois, Jean-Pierre, *Roma, Gypsies, Travellers*, Strasbourg: Council of Europe Press, **1994**.

Liégeois, Jean-Pierre, *Roma, Tsiganes, Voyageurs*, Paris: La Découverte, **1983**.

Maier, Radu Octavian, *Etnografia Văii Bistriţei (Meşteşuguri săteşti)*, Piatra Neamţ, **1979**.

Maier, Radu Octavian, *Meşteşuguri ţărăneşti de prelucrare a metalelor*, în: Revista de Etnografie şi Folclor, Bucureşti, **1995**.

Maier, Radu Octavian, *Prelucrarea lutului*, în: Revista de Etnografie şi Folclor, Bucureşti, **1992**.

Maier, Radu Octavian, *Meşteşugul prelucrării fibrelor vegetale şi pieilor de animale*, Arhivele de Etnografie şi Folclor, Bucureşti: Academia Română, **1993**.

Malinowski, Bronislaw, *A scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, **1944**.

Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF, **1966**.

Melchisedec, episcopul Romanului, *Notiţe istorice şi arheologice adunate de pe la mănăstiri şi biserici antice din Moldova*, Bucureşti, **1885**.

Michel, Andrée, *Famille, industrialisation, logement*, Paris, **1959**.

Mitrofan, Iolanda, *Cuplul conjugal*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, **1989**.

Morar, Ecaterina, *Fragilitatea umană în gândirea antropologică*, Bucureşti: Editura All, **1998**.

Morgan, L. H., *Systems of Consanguinity and Affinity*, Washington: Smithsonian Institution, **1870**.

Morgan, L. H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington: Smithsonian Institution, **1871**.

Mureşan, P., *Învăţarea socială*, Bucureşti: Ed. Albatros, **1980**.

Needham, R., *Remarks on the analysis of kinship and marriage*. In R. Needham (Ed.), Rethinking Kinship an Marriage, London: Tavistock, **1971**.

Needham, Rodney, *Rethinking Kinship an Marriage*, London: Edited by Tavistock Publications, **1971**.

Nicolae, Ion, *Cazania ţiganilor*, Braşov, **1924**.

Niel, Mathilde, *Drama eliberării femeii*, Bucureşti: Editura Politică, **1974**.

Olteanu, Ştefan şi Şerban, Constantin, *Meşteşugurile din Ţara Românească şi Moldova în Evul Mediu*, Bucureşti: Ed. Academiei, **1969**.

Osterrieth, Paul, *Copilul şi familia*, Bucureşti: Editura Politică, **1973**.

Panaitescu, C. Ioan, *Robii (Aspecte ţigăneşti)*, Bucureşti, **1928**.

Panaitescu, P. N., *Le Rôle économique et social des Tziganes au Moyen Age en Valachie et en Moldavie*, în XVII-e Congrès International d'anthropologie, Bucarest, 1-8 Septembrie 1937, Bucarest, 1939, p. 933-942; idem, The Gypsies in Walahia and Moldavia. A Chapter of Economic History, în JGLS (3), 15 (**1941**).

Parsons, T., *The Social Structure of the Family*, New York, **1949**.

Pascu, Ştefan, *Meşteşugurile din Transilvania până în secolul al XVI-lea*, Bucureşti: Ed. Academiei, **1954**.

Pictures of the History of Gipsies in Hungary in the 20th Century, Budapest,**1993**.

Pittard, Eugène, *Les Tsiganes ou Bohémiens* în Le Globe, Paris - Geneva, **1931**.

Plopşor-Nicolăescu, C. Ş., *Paramisă haj gilă rromane*, Bucureşti: Editura Kriterion, **1996**.

Porot, M., *L'enfant et les relations familliales*, Paris: P.U.F., **1973**.

Port, van de, Mattijs, *Gypsies, Wars and Other Instances of the Wild*, Amsterdam University Press, **1998**.

Potra, George, *Despre ţiganii domneşti, mănăstireşti şi boiereşti*, în: Revista Istorică Română, V-VI, 1935-1936 şi extras, Bucureşti, **1936**.

Potra, George, Bucureşti: *Contribuţiuni la istoricul ţiganilor din România*, Fundaţia Regele Carol I, **1939**.

Prestipino, Giuseppe, *Natură şi societate. Pentru o nouă lectură a lui Engels*, Bucureşti: Editura Politică, **1980**.

Prodan, D., *Producţia fierului pe domeniul Hunedoarei*, în secolul al XVII-lea, în Anuarul Institutului de Istorie – Cluj, I-II, **1958**.

Queen, H.A., Habenstein, R., *Familia în diverse mituri*, New York, **1967**.

Radcliffe-Brown, A. R., *The Study of Kinship Systems*, in "Structure and Function in Primitive Society", New York: The Free Press, **1965**.

Reteganul, Ion Pop, *Ţiganii (schiţă istorică),* Blaj, **1886**.

Rienzi, de Domeny, Loius, G., *De l'origine des Tzengaris*, în: Revue encylopedique, Paris, **1832**.

Roberts, Samuel, *The Gypsies*, London, **1842**.

Sarău, Gheorghe, *Rromii, India şi limba rromani*, Bucureşti: Editura Kriterion, **1998**.

Schneider, D. M., *A Critique of the Study of Kinship*, Michigan: University of Michigan Press, **1984**.

Situation of Gypsies (Roma and Sinti) in Europe, Strasbourg: Council of Europe, **1995**.

Souzenelle, Annick, *Simbolismul corpului uman*, Timişoara: Editura "Amarcord", **1996**.

Stahl, Paul H., *Sociétes traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales*, Paris, **1979**.

Stewart, Michael, *The Time of the Gypsies*, Colorado: Westview Press, **1997**.

Stoetzel, Jean, *Les changements dans les fonctions familiales*, în "Renouveau des idées sur la famille", Paris, **1953**.

Stoetzel, Jean, *La psychologie sociale*, Paris: Flammarion, **1963**.

Stoica, Georgeta, Petrescu, Paul, *Dicţionar de artă populară*, Bucureşti: Ed. Enciclopedică, **1997**.

Şerboianu, C. J. Popp, *Les tsiganes. Histoire. Ethnographie. Linguistique. Grammaire. Dictionnaire*, Paris: Payot, **1930**.

Tomova, Ilona, *The Gypsies*, Sofia, **1995**.

Vlăduţescu, Gheorghe*, Totemismul*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică, **1967**.

Voinea, Maria, *Familia şi evoluţia sa istorică*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, **1978**.

Watzlawick, P., Beavin, J., Jackson, D. D., *The Pragmatics of Human Communications*, New York: Norton, **1976**.

Weber, M., *Economy and Society* (edited by G. Roth and C.Wittich). Berkeley: University of California Press, **1978**.

Weyrauch, Walter O., *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, California: University of California Press Ltd., **2001**.

Wieviorka, Michel, *Spaţiul rasismului*, Bucureşti: Editura Humanitas, **1994**

Williams, Patrick, *Mariage tsigane*, Paris: L'Harmattan, **1984**.

Williams, Patrick, *Tsiganes: identité, évolution*, Paris: Syros Alternatives, **1989**.

Willems, Wim, *In Search of the True Gypsy*, London: Frank Cass, **1997**.

Wlislocki, Heinrich von, *Asupra vieţii şi obiceiurilor ţiganilor transilvăneni*, Bucureşti: Editura Kriterion, **1998**.

Wlislocki, Heinrich von, *Despre poporul nomad al rromilor*, Bucureşti: Editura Atlas, **2000**.

Yoors, Jan, *The Gypsies*, New York: Simon and Schuster, **1967**.

Zamfir, Cătălin, Zamfir, Elena, (coordonatori), *Ţiganii între ignorare şi îngrijorare*, Bucureşti,: Editura Humanitas, **1994**.

PERIODICE

Arhiva istorică a României, tomul I, Bucureşti, **1856**.

Annuaire de la Principauté de Valachie, Bucarest, **1842**.

Anuarul Etnografic al României, vol. III „Meşteşuguri", Institutul de etnografie şi folclor, Bucureşti, **1972**.

Anuarul Institutului de Istorie Naţională, vol. II (publicat de Al. Lapedatu şi Ioan Lupaş), Bucureşti, **1924**.

Aven Amentza, publicaţie de cultură şi informaţie a rromilor din România, Bucureşti, **1992 - 2000**.

Asul de treflă, publicaţie a Partidei Romilor, **1992 - 2001**

Council of Europe activities concerning Roma / Gypsies and Travellers, Strasbourg, **1996**.

Etnolska grada - O romima – ciganima u Vojvodini, I. Vojvodanski Muzej – Sekcija Etnologa Drustva Muzejskih Radnika Vojvodine, Documentary Materials, Novi Sad, **1979**.

Études tsiganes, Paris, 4/**1956**, 3-4/**1957**, 1/**1960**, 1/**1961**, 3/**1980**, 1/**1981**, 3-4/1981, 1/**1982**, 4/**1985**, 3/**1986**, 4/**1987**, 3/**1988**, 4/**1990**,1/**1991**.

Passerelles, revue d'etudes interculturelles, Paris, nr. 6/**1993**.

Revista de etnografie şi folclor, Tom 40, nr. 5-6, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu", Bucureşti, **1995**.

Rromathan, revistă de studii despre rromi, vol. I, nr. 1-2, Bucureşti, **1997**.

Sociologie comparèe de la famille contemporaine, Paris, **1955**.

Studii şi comunicări de istorie a civilizaţiei populare din România, vol. 1, p. 179-217 (Vasile Palade. „Centrul meşteşugăresc de prelucrare a cornului de cerb de la Bârlad"); p. 217-227 (Adrian-Silvan Ionescu, „Tehnici şi esoterică la cornurile de praf de puşcă"), Sibiu, **1981**.

DICŢIONARE

Bhose, Amita, *Dicţionar bengali-român*, Bucureşti: Editura Universităţii, **1985**.

Cibu, Ioan, *Dicţionar româno-ţigan*, Sebeş-Alba, **1932**.

Dictionnaire des science anthropologique, articolul: Bohémiens ou Tsiganes, tome I, Paris, **1884**.

Dicţionarul explicativ al limbii române, Bucureşti: Editura Academiei, **1975**.

Guţu, G., *Dicţionarul latin-român*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, **1983**.

Encyclopedia of Anthropology, edited by David E. Hunter and Phillip Whitten, New York: Harper et. Row Publisher, **1976**.

Evseev, Ivan, *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Timişoara: Editura Amarcord, **1994**.

Sarău, Gheorghe, *Mic dicţionar rom – român*, Bucureşti: Editura Kriterion, **1992**.

Sarău, Gheorghe, *Dicţionar rrom – român*, Cluj-Napoca: Editura Dacia, **2000**.

Sarău, Gheorghe, *Dicţionar român – rrom*, Bucureşti: Editura Vanemonde, **2003**.